Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes

dargestellt

und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen

von

Dr. Eduard Karl Aug. Riehm,
o. Prof. der Theologie in Halle a./S.

durch Beifügung von Zusätzen und Berichtigungen vermehrte Ausgabe.

Basel & Ludwigsburg.
Druck und Verlag von Balmer und Riehm.
1867.

Meinem lieben Vater

Heinrich Isaak Riehm,

Decan und Stadtpfarrer in Pforzheim

in kindlicher Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorwort.

Dem Vorhaben der Verlagshandlung, dieses von mir als Privatdocent der Theologie in Heidelberg in den Jahren 1858 und 1859 veröffentlichte Werk zu beträchtlich ermäßigtem Preise auf's Neue auszugeben, wollte ich nicht entgegen sein, da es mir nur erwünscht sein kann, wenn dadurch eine weitere Verbreitung desselben ermöglicht wird. Es versteht sich, daß, da ein Neudruck nicht stattfand, zu nachbessernder Umarbeitung (die übrigens großentheils nur in Verkürzung bestanden hätte) keine Möglichkeit dargeboten war. Dagegen wollte ich es nicht unterlassen, der neuen Ausgabe, unter Berücksichtigung der unterdessen erschienenen einschläglichen Literatur, wenigstens eine Anzahl von Zusätzen und Berichtigungen mit auf den Weg zu geben, wobei ich mir freilich möglichste Beschränkung zur Pflicht machen mußte. Während die neue Ausgabe von Hofmann's Schriftbeweis, in der sich — abgesehen von einer Erklärung zu Hebr. 2, 10. — keine wesentlichen Aenderungen der hier beurtheilten Ansichten finden, außer Betracht bleiben durfte, erforderte die neue Ausgabe von Lünemann's Commentar, die „Untersuchung" Wieseler's, und die neutest. Christologie Beyschlag's eine eingehendere Berücksichtigung.

Durch das zuletzt genannte, vielangefochtene Werk war ich zu wiederholter Polemik veranlaßt. Um so mehr ist es mir Pflicht und Bedürfniß, hier ausdrücklich zu erklären, daß ich, obschon exegetisch, biblisch-theologisch und dogmatisch mit meinem theuren Freund und Collegen vielfach nicht einverstanden, in seiner frischen und lebendigen Reproduction derjenigen Seiten der christologischen Schriftwahrheit, deren besondere Hervorhebung sowohl durch ihre frühere Vernachlässigung, als durch das besondere Bedürfniß unserer Zeit erfordert wird, viele fruchtbare Anregung für die Schriftforschung und allen Dankes

werthe Beiträge zu vollerer Erkenntniß Jesu Christi gefunden habe. Wenn auch nach meiner Ueberzeugung die volle Schriftwahrheit von Christo eine Erkenntniß seiner Gottheit und Gottessohnschaft in sich schließt, welcher die in dem Bekenntniß und der Lehre der Kirche niedergelegte näher steht, als die Beyschlag'sche, so bin ich doch ebenso davon überzeugt, daß sie auch eine Erkenntniß seiner als des Menschensohnes in sich schließt, die nur in verkümmerter Gestalt im Bekenntniß und der Lehre der Kirche Raum gefunden hat, und daß, weil die Gotteserkenntniß um so mehr eine wahre und lebendige ist, je mehr sie ihn als Licht, d. h. in seiner sittlichen Vollkommenheit erkennt, auch eine lebendigere Erkenntniß des eingeborenen Gottessohnes, als des Ebenbildes des unsichtbaren Gottes, durch die vollere Erkenntniß seiner als des Menschensohnes bedingt ist.

Die Vorrede der ersten Ausgabe wieder abdrucken zu lassen, hielt ich für überflüssig; nur die Notiz, daß Schriften und besonders Dissertationen, welche ich nur aus den Mittheilungen oder Anführungen Anderer kannte, mit einem * bezeichnet sind, möge hier eine Stelle finden.

Es sind meinem Buche sehr wohlwollende und theilweise recht eingehende Beurtheilungen — unter denen ich namentlich die in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1859, Nr. 58—60 (von Köstlin) und die in der Zeitschrift für die gesammte luther. Theol. und Kirche 1860, S. 512—521 und 1861, S. 699—706 (von E.) hervorhebe — zu Theil geworden, die mich zu aufrichtigem Danke verpflichteten. Und die Aufnahme, die es gefunden hat, bürgt mir dafür, daß der Wunsch, mit dem ich es geleitete, nicht unerfüllt geblieben ist. Auch zu seinem neuen Gange gebe ich ihm denselben mit: Möge der Herr der Kirche seinen Segen darauf legen, damit es, trotz seiner Mangelhaftigkeit, wenigstens ein Kleines zur Förderung der Schrifterkenntniß und zur Erbauung seiner Gemeinde beitragen könne.

Halle a./S. im October 1866.

Dr. **Eduard Riehm.**

Verzeichniß

der am häufigsten benützten Schriften.

Die Titel aller anderen Schriften sind da, wo sie zum erstenmal citirt werden, angegeben. Nur in Betreff einiger Commentare ist dies versäumt worden.

Johannis Calvini Comment. in ep. ad. Hebr. in seinen Commentarii in omnes N. T. epistolas. Edit. alt. Hal. Sax. 1834. Vol. II. S. 371—525.

Joh. Bened. Carpzovii sacrae exercitationes in s. Pauli ep. ad. Hebr. ex Philone Alexandrino. Helmstadii 1750.

David Schulz: Der Brief a. d. Hebr. Breslau 1818.

Friedr. Bleek: Der Brief a. d. Hebr. erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar; 1ste Abth. Berlin 1828; 2te Abth. 1ste Hälfte 1836; 2te Hälfte 1840.

Wir citiren das Werk, wo eine Angabe der Seitenzahl nothwendig erscheint, nach seinen drei Bänden.

A. Tholuck: Comm. z. B. a. d. Hebr. 2te Auflage. Hamburg 1840; 3te Aufl. 1850.

Desselben: Das alte Test. im neuen Test. 3te Aufl. Hamburg 1849.

W. M. L. De Wette: Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus u. d. Hebr. 2te Aufl. Leipzig 1847.

Joh. Heinr. Aug. Ebrard: Der B. a. d. Hebr. Königsberg 1850.

Gottl. Lünemann: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief. Göttingen 1855.

F. Delitzsch: Commentar zum B. a. d. Hebr. Leipzig 1857.

Friedr. Christoph Steinhofer: Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu nach den wichtigsten Zeugnissen der Ep. a. d. Hebr. (zuerst 1743 in zwei Theilen erschienen). Neue Ausgaben: Tübingen 1844 und (mit Vorwort von E. Riehm) Ludwigsburg 1859.

Carl Heinr. Rieger: Betrachtungen über das N. T. zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Vierter Theil. Tübingen 1828.

Gottfried Menken: Erklärung des elften Capitel's des B. a. d. Hebr. Bremen und Leipzig 1821.

Desselben: Homilien über das 9te und 10te Cap. d. B. a. d. Hebr., nebst einem Anhang etlicher Homilien über Stellen des 12ten Cap's. Bremen 1831.

Wir bezeichnen die beiden Schriften im Unterschied von einander durch die Jahreszahl ihres Erscheinens.

Rud. Stier: Der B. a. d. Hebr. in sechsunddreißig Betrachtungen ausgelegt. 2 Theile. Halle 1842.

W. M. L. De Wette: Ueber die symbolisch-typische Lehrart des B. a. d. Hebr., in Beziehung auf Herrn Dr. Schulz'ens Bearbeitung desselben. Theolog. Zeitschrift, herausgegeben von Dr. Fr. Schleiermacher, Dr. W. M. L. De Wette und Dr. Friedr. Lücke. Drittes Heft. Berlin 1822, S. 1—51.

Von uns bezeichnet durch De Wette Abhandl.

Desselben: Biblische Dogmatik alten und neuen Testaments. Dritte Aufl. Berlin 1831.

Bezeichnet durch De Wette bibl. Dogm.

L. F. O. Baumgarten-Crusius: Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828.

Leonhard Usteri: Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik des N. T's. Zürich. 4te Auflage. 1832. 6te Aufl. 1851.

Aug. Neander: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Bände. Hamburg, 1ste Auflage 1832. 4te Aufl. 1847.

Aug. Ferd. Dähne Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835.

Dan. Georg Conr. von Cölln: Biblische Theologie, herausgegeben von David Schulz. Zweiter Band: Die biblische Theologie des N. T's. Leipzig 1836.

K. Frommann: Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre dargestellt. Leipzig 1839.

K. Reinh. Köstlin: Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutest. Lehrbegriffe. Berlin 1843.

Alb. Schwegler: Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. 2 Bde. Tübingen 1846.

Freder. Constans van den Ham: Dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento in ep. ad Hebr. exhibitam. Trajecti ad Rhen. 1847.

K. Planck: Judenthum und Urchristenthum; in den theolog. Jahrbüchern von Baur und Zeller Bd. VI. 1847. H. 2. S. 258—293. H. 3. S. 409—434. H. 4. S. 448—506.

J. L. Sam. Lutz: Biblische Dogmatik, herausgegeben von Rud. Rüetschi. Pforzheim 1847.

Albr. Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Bonn. 1ste Auflage 1850. 2te Aufl. 1857.

Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck: Die neutestam. Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben. 2 Bände. Mainz 1852.

Ad. Schumann: Christus oder die Lehre des A. und N. T's von der Person des Erlösers bibl. dogmat. entwickelt. 2 Bde. Hamburg und Gotha 1852.

Ed. Reuss: Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Tome II. Strasbourg 1852.

F. Ch. Baur: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853.

Bezeichnet durch Baur 1853.

K. R. Köstlin: Ueber den Hebräerbrief mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben. In den theolog. Jahrbüchern von Baur und Zeller Bd. XII. 1853. S. 410—428. Bd. XIII. 1854. S. 366—446 und 463—483.

Bezeichnet durch Köstlin Abhandl. 1853 oder 1854.

Christ. Friedr. Schmid: Biblische Theologie des N. T's, herausgegeben von C. Weizsäcker. 2 Bde. Stuttgart 1853.

J. Chr. K. Hofmann: Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch. Nördlingen. Erste Hälfte 1852; zweite Hälfte, erste Abtheil. 1853; zweite Abtheil. 1855.

Von uns als dreibändiges Werk citirt.

Bernh. Weiß: Der petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855.

Herm. Meßner: Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856.

Gotthard Viktor Lechler: Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter; 2te Aufl. Stuttgart 1857.

Christ. Schoettgenii: Horae hebraicae et talmudicae in universum N. T. Dresd. et Lips. 1733.

Desselben: H. hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae. Dresd. et Lips. 1742.

Jenes als Bd. I., dieses als Bd. II. angeführt.

Ed. Max. Roeth: Epistolam vulgo „ad Hebraeos" inscriptam non ad Hebraeos id est Christianos genere Judaeos sed ad Christianos genere Gentiles et quidem ad Ephesios datam esse. Francof. ad Moen. 1836.

Philonis Judaei Opera ed. Thom. Mangey. London 1742. 2 Bde.

Wir benützen die Mangey'sche Ausgabe, citiren aber — abgesehen von den Schriften, welche erst Mangey veröffentlicht hat — die Seitenzahlen der Pariser Ausgabe von 1640 (herausgegeben von Turneb und Höschel).

Aug. Ferd. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, 2 Bde. Halle 1834.

Bezeichnet durch: Dähne G. d. j. al. R. Ph.

Inhalt.

Einleitung . . . . S. 1—50
§. 1. Die Vorarbeiten. . . . . . S. 1
§. 2. Historisch-kritische Voraussetzungen . S. 25
§. 3. Veranlassung, Zweck und Gedankengang des Briefes . . . . . . S. 33
§. 4. Die Grundanschauung und die Gliederung des Lehrbegriffs . . . . . S. 44
Erster Haupttheil. Der alte und der neue Bund . S. 51—268
§. 5. Die Lehre von Gott und der Welt . S. 51
Erster Abschnitt. Das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes . S. 62—172
§. 6. Die Offenbarung Gottes . . . S. 62
§. 7. Näheres über die religiöse Grundanschauung des Vf's und über seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes S. 67
§. 8. Die zwei Bündnisse und die zwei Weltzeiten . . . . S. 72
§. 9. Die Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttest. . . . S. 81
§. 10. Die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes im Allgemeinen . . . . . . S. 99
§. 11. Die Mangelhaftigkeit der die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen im alten und die Vollkommenheit derselben im neuen Bunde . . . . . . S. 104
§. 12. Die Vorzüglichkeit des neutest. Gottesreiches vor dem alttest. . . . . S. 112
§. 13. Der Zusammenhang des alten und des neuen Bundes, und des alt- und neutestamentl. Gottesreiches . . . . S. 131
§. 14. Die Aufhebung des alten Bundes . S. 144
§. 15. Die Nothwendigkeit aus dem alttest. Gottesreiche herauszutreten . . S. 155
§. 16. Das Verhältniß der Heiden-Christen zu dem neutest. Gottesvolke . . . . S. 168

Zweiter Abschnitt. Die heilige Schrift des alten Bundes . . . . . . S. 173—204
§. 17. Die in unserem Briefe herrschende Betrachtungsweise der alttest. Schrift im Allgemeinen . . . . . . S. 173
§. 18. Die messianischen Deutungen alttest. Stellen . . . . S. 178
§. 19. Der Gebrauch, welchen der Vf. von der alttest. Geschichte macht . . . S. 192
Dritter Abschnitt. Biblisch-theologische Vergleichungen . . . . . . S. 204—268
§. 20. Biblisch-theologisches über die zwei Weltzeiten . . . . S. 204
§. 21. Die alttest. Grundlage der Anschauungen des Vf's . . . . S. 213
§. 22. Die Lehre unseres Briefes und die Aussprüche Christi über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes . . S. 215
§. 23. Vergleichung mit der paulinischen Lehre S. 221
§. 24. Vergleichung mit der johanneischen Lehre S. 237
§. 25. Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jakobus und Petrus . . . . S. 242
§. 26. Vergleichung einiger jüdisch-rabbinischer Lehren . . . . S. 246
§. 27. Vergleichung mit der philonischen Lehre S. 249

Zweiter Haupttheil. Die Person des neutest. Offenbarungsmittlers . . . . . S. 269—424
Erster Abschnitt. Die Erhabenheit der Person Christi als des Sohnes Gottes . S. 269—312
§. 28. Der Ausgangspunkt der christologischen Gedanken des Vf's . . . . . S. 269
§. 29. Christus ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . . S. 272
§. 30. Der υἱός als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ . . . . S. 277
§. 31. Die Präexistenz und Ewigkeit des Sohnes S. 288
§. 32. Das Verhältniß des Sohnes zur Welt S. 292
§. 33. Die Unterordnung des Sohnes unter Gott S. 299
§. 34. Der Zusammenhang der Lehre von der Erhabenheit Christi, als des Sohnes Gottes mit dem Grundgedanken.
A. Christus ist über die Engel erhaben S. 302
§. 35. Fortsetzung. B. Christus ist auch über Moses und die Propheten erhaben. Er ist der Begründer des alttest. Gottesreiches . . . . S. 307

Zweiter Abschnitt. Christus als wahrer Mensch S. 312—331
§. 36. Er war κατὰ πάντα seinen Brüdern gleich . . . . S. 312
§. 37. Christus πεπειρασμένος κατὰ πάντα καϑ' ὁμοιότητα . . . . . S. 317
§. 38. Die Sündlosigkeit Christi und sein wahrhaft menschliches Verhältniß zu Gott . S. 321
§. 39. Die menschliche Entwicklung Christi . S. 327
Dritter Abschnitt. Die verschiedenen Stände Christi . . . . S. 331—376
§. 40. Einleitende Vorbemerkungen . . S. 331
§. 41. Die ἡμέραι τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ S. 333
§. 42. Die τελείωσις Christi . . . . . S. 340
§. 43. Die Erhöhung Christi; sein Sitzen zur Rechten Gottes . . . . . . S. 347
§. 44. Die Bedeutung der in Abschn. 2 und 3 dargestellten Lehrstücke in dem Ganzen unseres Lehrbegriffs. Der Gedankengang des 2ten Capitels . . . S. 358
Vierter Abschnitt. Vergleichung der Christologie des Hebräerbriefes mit verwandten christologischen und logologischen Lehren . . . . S. 376—424
§. 45. Einfluß alttest. Stellen auf die Christologie des Vf's . . . . . . S. 376
§. 46. Verhältniß derselben zu der Geschichte und dem Selbstzeugniß Christi . . S. 379
§. 47. Ihr Verhältniß zu der paulinischen Christologie . . . . S. 385
§. 48. Ihr Verhältniß zu der johanneischen Christologie . . . . . . S. 399
§. 49. Ihr Verhältniß zu einigen palästinensisch-jüdischen Theologumenen und Aussagen über den Messias . . . . . S. 408
§. 50. Ihr Verhältniß zur philonischen Logoslehre . . . . S. 411
Dritter Haupttheil. Die Veranstaltungen Gottes, durch welche das neutest. Bundesvolk zur τελείωσις gelangt . . . . S. 425—670
§. 51. Einleitende Bemerkungen . . . S. 425
Erster Abschnitt. Christus der neutest. Hohepriester . . . . S. 431—488
§. 52. Die alttest. Priester und Hohepriester . S. 431
§. 53. Christus als ἀρχιερεύς . . . . S. 439
§. 54. Christus ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ . . . . . . S. 449

§. 55. Christus der sündlose und zur Rechten Gottes sitzende Hohepriester . . S. 460
§. 56. Wann ist Christus Hohepriester geworden? . . . . S. 466
§. 57. Die Stellung der Lehre vom Hohepriesterthume Christi in dem Ganzen des Lehrbegriffs . . . . . S. 481

Zweiter Abschnitt. Die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi . . . . . . S. 488—622

Erstes Capitel. Die Darbringung des neutest. Opfers . . . . S. 488—556
§. 58. Die λειτουργία der alttest. Priester und Hohepriester in dem ἅγιον κοσμικόν . S. 489
§. 59. Die alttest. Opfer insbesondere . . S. 497
§. 60. Die vorzüglichere λειτουργία Christi im himmlischen Heiligthum . . . S. 504
§. 61. Die dem hohepriesterlichen Opfer am großen Versöhnungstage entsprechende Selbstdarbringung Christi . . . S. 519
§. 62. Worin ist die sühnende Kraft der Selbstdarbringung Christi begründet? . . S. 535
§. 63. Die Einmaligkeit und Allgenugsamkeit der Opferdarbringung Christi . . S. 548

Zweites Capitel. Die Wirkungen des Opfers Christi . . . . S. 556—606
§. 64. Einleitendes. Die Vernichtigung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, durch den Tod Christi . . S. 556
§. 65. Καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν . . S. 560
§. 66. Der Begriff ἁγιάζειν. . . . S. 572
§. 67. Der Begriff der τελείωσις . . . S. 579
§. 68. Christus hat uns durch sein Opfer den Eingang in das himmlische Allerheiligste eröffnet . . . . . . S. 588
§. 69. Christus, der Mittler des neuen Bundes S. 592
§. 70. Wie weit erstrecken sich die Wirkungen des Opfers Christi? . . . . . S. 601

Drittes Capitel. Die noch fortdauernde Wirksamkeit Christi, des Hohepriesters nach der Weise Melchisedeks, zur Erhaltung und Vollendung des neutest. Gottesreiches . . . . S. 606—622
§. 71. Die Fürbitte Christi . . . . . S. 606
§. 72. Die helfende und Heil spendende Thätigkeit des himmlischen Hohepriesters . S. 612
§. 73. Die Wiederkunft Christi zur Vollendung des neutest. Gottesreiches . . . S. 616

Dritter Abschnitt. Biblisch-theologische Vergleichungen . . . . . . S. 623—670
§. 74. Die alttest. Grundlage der Anschauungen des Vf's . . . . S. 623
§. 75. Ihr Verhältniß zu dem Selbstzeugniß Christi . . . . S. 627
§. 76. Ihr Verhältniß zu der paulinischen Lehre . . . . S. 632
§. 77. Ihr Verhältniß zu der johanneischen Lehre . . . . S. 644
§. 78. Einige Berührungspunkte zwischen ihr und der petrinischen Lehre . . . S. 649
§. 79. Vergleichung einiger jüdisch-rabbinischer Lehren . . . . S. 652
§. 80. Vergleichung mit der philonischen Lehre S. 658

Vierter Haupttheil. Das neutest. Bundesvolk . . S. 671—860

Einleitung . . . . S. 671—691
§. 81. Anthropologisches . . . . . S. 671
§. 82. Der Zustand des Menschen vor seinem Eintritt in den neuen Bund . . S. 681

Erster Abschnitt. Die Aufnahme in den neuen Bund . . . . S. 691—726
§. 83. Die Berufung . . . . . . S. 691
§. 84. Die Sinnesänderung und der Glaube . S. 693
§. 85. Der Begriff der *πίστις* . . . S. 700
§. 86. Fortsetzung: Die Glaubensobjecte; der christliche Glaube . . . . . S. 710
§. 87. Die Aufnahme in den neuen Bund . S. 718

Zweiter Abschnitt. Das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes . . S. 726—753
§. 88. Allgemeine Schilderung des Zustandes der neutest. Bundesglieder . . S. 726
§. 89. Die Gottgefälligkeit; *δικαιοσύνη; εἰρήνη; ζῆν* . . . . S. 729
§. 90. Die Gotteskindschaft . . . . . S. 736
§. 91. Das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes ein fortwährender Gottesdienst . . . . S. 738
§. 92. Die *ἐλπίς* . . . . S. 746

Dritter Abschnitt. Die Verpflichtungen der Bundesglieder . . . . . . S. 753—790
§. 93. Das Festhalten des Glaubens und der Hoffnung . . . . S. 753
§. 94. Der Abfall und seine Folgen . . S. 764
§. 95. Die Verpflichtung, nach der *τελειότης* zu streben. . . . . . . S. 775

§. 96. Der ἁγιασμός . . . . . . S. 785
§. 97. Die das Gemeindeleben betreffenden Verpflichtungen . . . . . . S. 788

Vierter Abschnitt. Das Ziel des neutest. Bundesvolkes . . . . S. 791—809
§. 98. Die ἐπαγγελία . . . . . . S. 791
§. 99. Die Ruhe Gottes . . . . . S. 798

Fünfter Abschnitt. Biblisch-theologische Vergleichungen . . . . . . S. 809—860
§. 100. Die in diesem Lehrstücke enthaltenen alttest. Anschauungen und Begriffe . S. 809
§. 101. Verhältniß der Lehre des Vf's zu der Lehre Jesu . . . . . S. 819
§. 102. Vergleichung mit der paulinischen Lehre S. 822
§. 103. Vergleichung mit der johanneischen Lehre S. 845
§. 104. Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus . . . . . S. 847
§ 105. Vergleichung mit der philonischen Lehre S. 855

Schlußbemerkungen . . . . S. 861—894
§. 106. Der allgemeine Charakter unseres Lehrbegriffs. Die Bedeutung des Hebräerbriefes in der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters. Seine Kanonicität . . . . . . S. 861
§. 107. Wer ist der Verfasser? . . . . S. 879

Register . . . . S. 895—900

Druckfehler.

S. 13. Z. 13 v. u. statt *κόσμος* lies „*κόσμος*".
(Dieser Fehler findet sich nicht in allen Exemplaren.)
S. 50. Z. 17 v. o. st. der ersteren l. „des ersteren".
S. 54. Z. 3 v. u. st. ת lies ת
S. 110. Z. 14 v. o. nach „ist" füge hinzu (8, 6.).
S. 192. Z. 14 v. o. st. 15 l. 25.
S. 247. Z. 8 v. o. st. 44 l. 34.
S. 277. Z. 8 v. o. st. ad. l. Add.
S. 428. Z. 6 v. u. st. שְׁלוּחַ l. שְׁלוּחָא.
S. 433. Z. 2 v. u. st. *μεθριοπ.* l. *μετριοπ.*
S. 492. Z. 9 v. o. st. *σκία* l. *σκιά.*
S. 504. in der Ueberschr. v. §. 60 st. Allerheiligsten l. Heiligthum.
S. 505. Z. 11 v. u. st. offeret l. offerret.
S. 519. Z. 9 v. o. st. Biblia l. Bibl. (Bibliotheca).
S. 561. Z. 12 v. u. fehlt Dagesch in ט.
S. 603. Z. 2 v. o. st. *τ. ὑπακ. αὐτ. πᾶσιν* l. *πᾶσιν τ. ὑπακ. αὐτ.*
S. 728. Z. 3 v. u. fehlt Dag. in ט.
S. 744. Z. 8 v. o. fehlt Dag. in ג.
S. 757. Not. **) Z. 3 v. o. st. Dankel l. Dunkel.
S. 810. Z. 11 v. u. st. שׁ l. שְׁ.
S. 815. Z. 13 v. o. fehlt ֳ unter מ.
S. 854. Z. 5 v. o. st. S. 814 l. S. 823.
S. 891. Z. 11 v. u. st. urapostolischen l. apostolischen.
Außerdem fehlt S. 449. Z. 1 v. o., S. 553. Z. 6 v. u., S. 699.
Z. 10 v. u. der Spiritus.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu S. 24. In Baur's Vorlesungen über neutest. Theologie Leipzig 1864. S. 230—256, zeigt sich in manchen Modificationen und Limitationen seiner früheren Ansicht (vgl. S. 14. 19) der Einfluß der Abhandlung K. R. Köstlin's (vgl. S. 19 ff.). Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs (der über „die ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts" nicht mehr herabgerückt wird, vgl. S. 41) wird charakterisirt als zwischen den der Apokalypse und den des Ap. Paulus, von welchen jener die absolute Bedeutung des Judenthums behaupte, während dieser sie aufhebe, vermittelnd sich hineinstellend. Auf der einen Seite verhalte sich das Judenthum zum Christenthum rein negativ, und dieses habe einen absoluten Vorzug vor jenem, besonders weil es in Christo den wahren Hohepriester hat und selbst die zukünftige, urbildliche, himmlische Welt ist; auf der andern Seite sei alles, was das Christenthum als absolute Religion ist, auch schon im Judenthum enthalten, aber nur als im Vorbild aufgestellte Idee, die erst im Christenthum zu ihrer wahren Realität gekommen ist. So viel Treffendes in der weiteren Ausführung dieser Sätze vorkommt, so sind daneben doch auch die S. 144 ff. beleuchteten unrichtigen Angaben über die wesentliche Bedeutung, welche nach unserem Briefe das Judenthum in dem Christenthume des *αἰὼν οὗτος* haben soll, festgehalten.

Zu S. 27 ff. Die Ansicht, daß die Leser des Hebräerbriefes in Alexandrien zu suchen sind, ist unterdessen in viel eingehenderer Weise von Wieseler, Eine Untersuchung über den Hebrbr. II. Kiel 1861. S. 22 ff., begründet worden; und Albr. Ritschl hat (Studien und Krit. 1866. H. 1. S. 89 ff.), obschon mit W's. Beweisführung großentheils nicht einverstanden, dem Resultate zugestimmt. Ohne hier auf die Streitfrage näher eingehen zu können, möchte ich nur bemerken, daß das einzige Argument W's., welches die Annahme palästinensischer, bestimmter jerusalemischer Leser auch für Ritschl in das Licht der Unmöglichkeit gerückt hat, mich in meiner Ueberzeugung keineswegs irre macht. Es ist das im Wesentlichen schon von Köstlin geltend gemachte (vgl. S. 31): Hebr. 6, 10. sei von Collecten die Rede, welche die Empfänger des Briefs den armen Judenchristen in Palästina und Jerusalem

gesendet hätten; jene als die Geber stünden also diesen als den Empfängern ausdrücklich gegenüber (Wieseler II. 54 f. Ritschl S. 90). Allein diese Auslegung von Hebr. 6, 10. dürfte denn doch noch keineswegs feststehen. Sie soll zunächst durch die gebrauchten Ausdrücke gefordert sein, sofern *διακονεῖν* der übliche terminus für jene Collecten und *οἱ ἅγιοι* ohne weiteren Zusatz Bezeichnung der palästinensischen, namentlich jerusalemischen Juden, resp. Judenchristen sei. Was nun zunächst das letztere betrifft, so muß ich es überhaupt in Abrede stellen, daß den palästinensischen oder jerusalemischen Christen im Unterschied von den Christen andrer Länder und Gemeinden das Ehrenprädicat *οἱ ἅγιοι* beigelegt worden ist, und daß dieser Ausdruck daher bald im weiteren Sinne von den Christen überhaupt, bald in jenem engeren und specielleren vorkomme. Ganz ohne Beweis und gegen alle Wahrscheinlichkeit ist schon die Behauptung, daß, wie Canaan das heilige Land und Jerusalem die heilige Stadt, so auch die dort wohnenden Juden vor andern geborenen Juden *οἱ ἅγιοι* genannt worden seien. קְדוֹשִׁים und *οἱ ἅγιοι* als Bezeichnung der Israeliten bezieht sich überall nicht auf den Wohnsitz, sondern nur auf die durch die Abkunft bedingte Zugehörigkeit zu dem erwählten, Gott geweihten Volk; und wo der Ausdruck in engerem Sinne gebraucht wird, bezeichnet er die Frommen, die innerlich und wahrhaft Gottangehörigen unter den Israeliten (vgl. Hupf. zu Ps. 16, 3.). Durch letzteren Gebrauch ist die neutest. Uebertragung desselben auf die Christen, als das wahre Gottesvolk, vermittelt. Wegen dieser umfassenden, allgemeinen Bedeutung des Ausdruckes ist, wo die Christen einer bestimmten Gegend oder Gemeinde bezeichnet werden sollen, ein den Begriff beschränkender Zusatz nöthig; so in den paulinischen Briefanfängen, und Act. 9, 32. Röm. 16, 15.; so auch wenn die palästinensischen und jerusalemischen Christen bezeichnet werden sollen; vgl. Röm. 15, 26. *τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*; auch Act. 11, 29. *τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς*. Die Näherbestimmung ist nur entbehrlich, wenn aus dem Zusammenhang erhellt oder sonst (z. B. bei den Grußbestellungen 2 Cor. 13, 12. Phil. 4, 22. Hebr. 13, 24.) bekannt ist, welche Heilige gemeint sind; so bezeichnet Act. 9, 41. *οἱ ἅγιοι* die Christen in Joppe; und so Act. 9, 13. 26, 10. Röm. 15, 25. 31. die in Jerusalem. Wie in diesen Stellen der Zusammenhang, so machte in 2 Cor. 8, 4. 9, 1. 12. die Bekanntschaft der Corinther mit der Bestimmung der von Paulus gesammelten Collecte einen den Ausdruck „die Heiligen" näher bestimmenden Zusatz entbehrlich. Wird man dies nun nicht auch für 1 Cor. 16, 1., der einzigen Stelle, in welcher die bestrittene Annahme eine scheinbare

Stütze findet, anzunehmen haben? Da Paulus selbst schon einmal an die Corinther geschrieben hatte (1 Cor. 5, 9.), und von der Collecte als von etwas Bekanntem (vgl. den Artik.) redet, so wird dem Unbefangenen nur diese Annahme zulässig erscheinen, zumal dem Obigen zu Folge eine jüdisch alttest. Terminologie, aus welcher eine solche Ehrenbezeichnung der Christen in Jerusalem hätte entstehen können, gar nicht vorhanden war. — Der Ausdruck διακονεῖν und διακονία aber ist allerdings üblich in der Anwendung auf jene Collecten (Act. 11, 29. 12, 25. Röm. 15, 25. 31. 2 Cor. 8, 4. 19. 20. 9, 1. 12. 13.), ist aber so allgemeinen und umfassenden Sinns, daß er wieder nur durch den Zusammenhang der Rede diese besondere Beziehung erhält. So wenig man berechtigt ist, Röm. 12, 13. eine specielle Ermahnung zur Wohlthätigkeit gegen die Heiligen in Jerusalem und in 1 Cor. 16, 15. ein der Familie des Stephanas zukommendes Verdienst um die nach Jerusalem gesandten Collecten zu finden, ebensowenig berechtigen die Ausdrücke *οἱ ἅγιοι* und *διακονεῖν* für sich oder in ihrer Verbindung (vgl. 1 Cor. 16, 15.) in Hebr. 6, 10. speciell an nach Jerusalem gesendete Collecten zu denken. Es müßten also andere im Context liegende Gründe diese Annahme nothwendig machen. Als solche führt W. an: 1) der Ausdruck *τοῖς ἁγίοις* statt *ἀλλήλοις* oder dergl. zeige, daß es sich um eine auswärtigen Brüdern zu Theil gewordene Unterstützung handle, und 2) nach dem Zusammenhang sei an irgend ein außerordentliches Liebeswerk zu denken. Allein jenes ist ganz ungegründet, da die Unterstützten, gleichviel ob sie der eigenen oder einer andern Gemeinde angehörten, in diesem Zusammenhang nothwendig eben nach ihrer Eigenschaft als Gottangehörige zu bezeichnen waren, wie denn aus gleichem Grunde auch anderwärts diese Bezeichnung christlicher Brüder gewählt wird. Und was das andere betrifft, so liegt im Zusammenhang keinerlei Grund an ein bestimmtes einzelnes außerordentliches Liebeswerk zu denken; vielmehr weist derselbe nur auf einen schon früher und noch fort und fort (*καὶ διακονοῦντες*) augenfällig in der Gemeinde hervortretenden Eifer (vgl. V. 11) in der christlichen Liebesthätigkeit hin. Daß es sich dabei speciell um nach Jerusalem gesendete Collecten gehandelt hat, darauf deutet weder vorher noch nachher irgend etwas hin. Aus der in wesentlich gleichem Zusammenhang stehenden, und darum vor allem andern zur Erläuterung herbeizuziehenden Stelle Hebr. 10, 34. ist vielmehr zu entnehmen, daß man vorzugsweise (aber natürlich nicht ausschließlich) an die gefangen gesetzten Brüdern bewiesene thätige Theilnahme zu denken hat. — Von der Armuth der Gemeinde in Jerusalem redet W. wieder so daß abermals an Röm. 15, 26. erinnert werden

muß; auch vergesse man doch nicht die in 2 Cor. 8, 2. erwähnte (und seitdem oft gemachte) Erfahrung. Die von W. in unserm Briefe vermißte Beziehung auf in der Gemeinde herrschende Armuth wird man leicht in der Motivirung der Warnung 13, 5 f. und in 13, 16. finden.

Zu S. 41 Not. *). Das *οὖν* in Hebr. 4, 14. kann nicht zum Hauptsatz (Del.) — sonst müßte es heißen *κρατῶμεν οὖν*, vergl. V. 1 u. 11 und dagg. 10, 19 ff. — sondern nur zum Participialsatz gehören. Innerhalb desselben bezieht es sich aber logisch nicht auf *ἀρχιερέα*, sondern auf die Attribute, steht also in unanstößiger Rückbeziehung auf 1, 1—3, 6.

Zu S. 47 vgl. Baur Vorlesungen über neutestamentl. Theologie S. 231 ff.

S. 59. Z. 17 u. 16 v. u. ist das Citat de mundo p. 1150 zu streichen.

S. 74. Vgl. zu dem über die Bedeutung des Ausdrucks *συντέλεια τ. αἰ.* bemerkten Matth. 13, 39 f. 49. 24, 3. 28, 20.

S. 128. Z. 9 v. o. st. „ist verheißen (jetzt gilt die Verheißung)" muß es heißen: „verheißt er".

Zu S. 158 Not. *) füge nach den Worten „ist sicher unrichtig" hinzu: obschon sie an Wieseler (a. a. O. II. S. 58 f. Not.) einen neuen Vertheidiger gefunden hat. Schon der Ausdruck *διδαχαί* statt *δόγματα, ἐντολαί* oder dgl. wäre als Bezeichnung der Gesetzessatzungen ganz ungewöhnlich.

Zu S. 161 Not. *). Daß *οἱ τ. σκ. λατρεύοντες* in Hebr. 13, 10. die Priester sind, erhellt aus 8, 5. Es handelt sich im Zusammenhang d. St. um das Essen von einem Sühnopfer, und bekanntlich waren es nur die Priester, denen ein solches bei den Sühnopfern niedrigerer Stufe verstattet war. Deßhalb sind gerade sie hier genannt.

S. 163. Z. 3 ff. sind die auf das Wort „unmöglich" folgenden Sätze bis zu Ende von S. 164 durch die nachstehenden zu ersetzen:

„Denn bei den Sühnopfern höherer Stufe, namentlich den für die ganze Gemeinde dargebrachten, deren Blut in das (Heilige und) Allerheiligste gebracht wurde, hatten nach dem Gesetz auch die Priester, als selbst mit gesühnte, keinerlei Recht davon zu essen; vielmehr mußten die Leiber der Thiere (weil zum Cherem, d. h. zu einem dem göttlichen Zorneifer verfallenen Gegenstande geworden) als hochheilig, also jedem menschlichen Gebrauch und Genuß entzogen, außerhalb des Lagers verbrannt werden (womit — wie hier nicht näher nachgewiesen werden kann — die Vernichtung durch das Feuer des göttlichen Zorneifers vollzogen wurde). Nach vollzogener Sühne hatte also das alttest. Bundes-

volk mit diesen Opferthieren nichts mehr zu thun; sie galten nach alttestamentl. Ordnung als etwas, was aus dem Bereiche des Gottesvolkes ganz zu entfernen war (weil dem göttlichen Zorneifer verfallen), und woran kein Glied der Gemeinde, auch der heiligen Priesterschaft irgendwie Theil haben konnte. Dem vorbildlichen Verhältniß gemäß, in welchem das alttest. Sühnopfer zu dem von Christo zur Heiligung des Volkes durch sein eigen Blut dargebrachten neutest. Sühnopfer steht, hat nun auch Jesus jener gesetzlichen Anordnung (deren typische Weissagung erfüllt werden mußte) zu Folge (*διὸ* V. 12) außerhalb des Thores, d. h. außerhalb der die Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes repräsentirenden Stadt Jerusalem gelitten. (Entspricht doch auch Christi Todesleiden insofern der Verbrennung der Sündopferthiere, als in ihm eine Bethätigung des göttlichen Zorneifers stattfand, als er in ihm ein Fluch für uns geworden ist; vgl. Gal. 3, 13.) Dieses der Verbrennung außerhalb des Lagers entsprechende Leiden außerhalb des Thores ist der thatsächlich anschauliche Ausdruck dafür, daß nach alttest. Gesetzesordnung, nachdem Christus die Sühne des Volkes durch sein eigen Blut vollzogen hat, die alttest. Gemeinde, sammt ihrer Priesterschaft, keinen Theil an ihm haben kann, da er ihr zu Folge vielmehr zu betrachten wäre als aus dem Bereiche des Gottesvolkes gänzlich ausgeschieden, als einer mit dem (und zwar nach alttest. Anschauung als zum hochheiligen Cherem, zum Fluch geworden) keinerlei Gemeinschaft zulässig ist, daß also ein Genuß des neutest. Versöhnungsopfers nach dem Gesetz unzulässig, eine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus innerhalb des alten Bundes unmöglich ist" *).

S. 164 f. Anm. *) sind die gegen Bähr und Lünem. gerichteten Bemerkungen Z. 1—23 (bis zu den Worten: „einen wirklichen Grund für V. 10"), — in welchen das zu *Ἰησοῦς* gehörige *καί* in Hebr. 13, 12. unrichtig auf den ganzen Satz bezogen, und nur V. 11 statt V. 11 und 12 als Begründung von V. 10 aufgefaßt ist, — zu streichen. — Ebenso die Worte „daß der Vf." u. s. w. bis „gar nichts zu thun hat" S. 164. Z. 2 v. u. bis S. 165. Not. Z. 6 v. o.

Zu S. 169. Daß der Ausdruck „Saame Abrahams" in Hebr. 2, 16. eine Beziehung auf die nationale Abstammung von Abraham in sich schließt, kann, wie Wieseler a. a. O. II. S. 40 mit Recht

*) Die eingeklammerten Worte enthalten Ideen, die für die Gedankenentwicklung der Stelle nicht unmittelbar in Betracht kommen, sondern nur den Hintergrund alttest. Anschauung für dieselbe bilden.

bemerkt, aus dem Zusammenhang der St. nicht gefolgert werden. Nur das Stillschweigen des Vf's. über das Verhältniß der Heiden zum Reiche Gottes giebt ein Recht zu der Behauptung, daß er diesen Ausdruck schwerlich in dem, Paulus geläufigen, rein geistlichen Sinne gemeint haben kann.

S. 234. Z. 6 v. u. (im Text) nach „zugeschrieben werden" füge hinzu: Doch kann man allerdings mit Tholuck (S. 46) sagen, daß die typischen Deutungen des Apostels Paulus den Eindruck der Unmittelbarkeit machen, d. h. als ungesucht sich ihm aufdrängende erscheinen, während sie bei unserm Verf. mehr den Charakter des Studirten und Schulmäßigen an sich tragen.

S. 269. Zur Literatur ist noch beizufügen: 3) Beyschlag, die Christologie des Neuen Testaments. Berlin 1866. S. 176—200.

Zu S. 274. Lünemann's Einwendung (S. 69) gegen meine Erklärung des perf. *κεκληρονόμηκεν* in 1, 4. ist ungegründet. Die Person des Sohnes existirt allerdings schon vor aller Zeit, und ebenso ist ihr durch den Sohnesnamen bezeichnetes Verhältniß zu Gott ein ewiges. Aber den Namen Sohn hat sie doch erst in Gottes Offenbarung, als den ihr kraft jenes ewigen Verhältnisses zukommenden (und zwar mit Bezug auf ihre geschichtliche Erscheinung als Messias) erhalten; und diese Offenbarung ist eben die in der alttest. Zeit gegebene und im alttest. Gottesworte bezeugte. Daß dabei von „einer blos literarischen Namengebung" (Beyschlag 181) nicht die Rede sein kann, braucht nun wohl kaum mehr bemerkt zu werden. Von einem „Sohn-werden" aber vermag ich in 1, 4. schlechterdings nichts zu finden.

Zu S. 276 f. Mit Recht betont Beyschlag (179 ff.), daß auch im Hebrbr. der ursprüngliche Sinn des Namens „Sohn Gottes", nach welchem er den Messias in seinem einzigartigen Verhältniß zu Gott bezeichnet, noch deutlich hervortritt (vgl. 1, 5. 8. 3, 6.; auch 4, 14. 5, 5. 8. 7, 28.). Daß aber der Begriff hier über das Anfangsstadium seiner geschichtlichen Entwicklung weit hinausgeschritten ist, bezeugen schon die ersten VV., und wird auch von Beyschlag nicht in Abrede gestellt. Dann macht aber auch der Inhalt, welchen derselbe für den Verf. des Hebrbr. gewonnen hat, die ohnedies unwahrscheinliche Annahme, daß die Worte *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* in 1, 5. von der göttlichen Berufung zum Messias am Tag der Jordanstaufe zu verstehen sind, rein unmöglich.

Zu S. 284. Die von Beyschlag (191 Not.) gegen meine Entwickelung des Begriffs *χαρακτὴρ τ. ὑπ. αὐτοῦ* erhobenen Einwendungen treffen theilweise nicht meine Ansicht, sondern nur das Hinkende der

Vergleichung (das tertium comp. ist aber durch gesperrten Druck hervorgehoben); zum Theil aber beruhen sie auf einer unrichtigen und — wie mich dünkt, nicht ganz klaren Bestimmung der Bedeutung, welche das Wort χαρακτήρ hier hat. Wenn — wie er mit Recht bemerkt — die beiden zu Anfang von 1, 3. gebrauchten Ausdrücke „im Grunde Umschreibungen des Begriffes ‚Ebenbild‘ sind", so kann χαρακτήρ nicht „das Gepräge selbst", abgesehen von einem Gegenstand oder Wesen, welches es an sich trägt, sondern nur einen Gegenstand oder ein Wesen, in dem die Züge eines andern ausgeprägt sind, bedeuten. Davon aber, daß dieses „Product des sich selbst ausprägenden Gottes" nach der Idee der ewigen Zeugung als „immerfortwährendes" (d. h. sein Dasein als fort und fort durch die stetige sich selbst ausprägende Thätigkeit Gottes bedingt) zu denken sei — und nur dann könnte es „keinerlei Selbstständigkeit" haben, — vermag ich nichts in den Worten zu finden. — Wie überhaupt die mit der Persönlichkeit nothwendig gegebene Selbstständigkeit, ja schon „jeder Anflug" davon mit der Idee der „absoluten treuen Abspiegelung" des persönlichen Gottes unvereinbar sein soll, gestehe ich nicht einsehen zu können; und keinenfalls kann ich zugestehen, daß die Begriffe ἀπαύγασμα und χαρακτήρ die persönliche Selbstständigkeit Gott gegenüber ausschließen. Wie könnten sie sonst auch von dem erhöhten Christus (um von dem unter die Engel erniedrigten zu schweigen) Geltung haben? Vgl. noch Baur, Vorl. üb. neutest. Theol. S. 235: „Der persönliche Unterschied ist bezeichnet, wenn er χαρ. τ. ὑπ. αὐτοῦ genannt wird, er ist also zwar eine für sich bestehende Existenz, aber" u. s. w.

Zu S. 286. Not. *). Wenn das καί in Hebr. 1, 8. ächt ist, so hat der Verf. das Citat in zweie zerlegt, weil dann in dem einen die Ewigkeit, und in dem andern die alles überragende Herrscherstellung Christi bezeugt ist.

Zu S. 287. Vgl. zu dem Gebrauch von ποιεῖν in 3, 2. außer 1 Sam. 12, 6. auch das עשה in 2 Kön. 21, 6. — Zu Anm. 2. vgl. oben zu S. 276 f.

Zu S. 288 ff. Gegenüber den Ausführungen Beyschlag's S. 192 ff., nach welchen eine persönliche Präexistenz des Sohnes im Hebrbr. nicht nachweisbar sein soll, muß ich auf meine gegen Schneckenburger und Schenkel gerichteten Bemerkungen in den Studien und Kritiken 1861. H. 3. S. 554. zurückweisen. Daß die Stelle 10, 5. für sich allein keinen sicheren Beweis abgeben könnte, gestehe ich willig zu; aber man erwäge doch unbefangen, in welches Licht der zweite Satz von

1, 2. nicht blos durch seine Anknüpfung an ἐν υἱῷ, sondern besonders auch durch das von dem Sohne gesprochene Wort 1, 10. gestellt wird!

Zu S. 295 ff. Not. In der Begründung der Ansicht, daß sich der erste Satz von 1, 2. auf den erhöhten Christus beziehe, muß ich die Behauptung ἔθηκεν κληρονόμον könne keine bloße Willensbestimmung bezeichnen, die allerdings schon durch Röm. 4, 17. widerlegt wird, zurücknehmen. Meine andern Gründe aber sind durch Lünemann's Gegenrede nicht entkräftet; auch was ich von einem „unvermittelten Gedankensprung" sage, ist mit der Verweisung auf Phil. 2, 5 ff. nicht widerlegt, da dabei ganz außer Acht gelassen ist, daß es sich hier, anders als dort, um einen Hinweis auf die Erhabenheit der Person des historischen Christus handelt.

Zu S. 298 von „Es liegen übrigens" an und 299. Not. *): Das durch καί bezeichnete Verhältniß der beiden Sätze in 1, 2. ist in der That nicht das von mir, sondern das von Lünemann angegebene (vgl. seine Bemerkungen in der 2. Aufl.). So ist die Stelle ein deutlicher Beweis dafür, daß auch bei unserm Verf. die Aussagen über das Verhältniß des präexistenten Sohnes zu Gott und der Welt aus Rückschlüssen von der Herrlichkeit des Erhöhten auf sein vorzeitliches Dasein sich ergeben haben.

Zu S. 303. Die angeführte Behauptung Baur's ist unterdessen in seinen Vorles. über neutest. Theol. S. 235 ff. berichtigt.

Zu S. 303 f. Not. *). Vgl. die von mir in den Studien und Kritiken 1861. H. 3. S. 544. ff. veröffentlichte interessante Ausführung Schneckenburger's über den Zweck der Vergleichung Christi mit den Engeln, deren Resultat in der Hauptsache mit der Ansicht Schwegler's übereinkommt, nebst meinen Noten dazu.

S. 307. Zu §. 35. vgl. noch 3) Karl Wilh. Otto: Der Apostel und Hohepriester unsres Bekenntnisses. Eine exegetische Studie über Hebr. 3, 1—6. Leipz. 1861 (übrigens ohne gesunde Frucht und trotz der Warnung vor Vernachlässigung der philologischen Seite der Exegese in der Vorrede, mit so starken Verstößen, wie der, daß πιστός auch „betraut" oder gar „Vertrauensorgan" bedeuten könne, und so falschen Angaben, wie die über die Lesart in 3, 2. S. 56.).

Zu S. 310. Die Ansicht älterer Ausleger, daß in 3, 4. θεός Präd. sei, also ausgesagt werde, daß Christus Gott sei, scheint neuerdings wieder Beifall zu finden (vgl. Otto S. 81 ff. Beyschlag S. 183.). Der Grund davon liegt besonders in der Artikellosigkeit von θεός, während doch das Präd. den Artikel hat (ein Grund, der auch meinen Recensenten in der Zeitschr. für luth. Theol. 1860. H. 3. S. 519 f. mit

bestimmt hat, den Gedankengang der Stelle in der Weise Delitzsch's — vgl. S. 309. Not. **) — aufzufassen). Allein daß θεός, als in eigennamenartigen Gebrauch übergehend, den Artikel entbehren konnte, erhellt z. B. aus 2 Cor. 5, 19. (die von Otto gegebene Mißdeutung dieser Stelle richtet sich selbst); das Präd. aber mußte hier den Artikel haben nach der Regel: wenn das Präd. ein Adj. oder Part. ist, welches zu einem bestimmt begränzten, gegenständlichen Begriff erhoben (substantivirt) werden soll, erhält es den Art., vgl. Winer §. 18, Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 78. 109.

Zu S. 333 ff. Die Ansicht Beyschlag's S. 185, daß bei der „Erniedrigung unter die Engel" (2, 7. 9.) nur an das Todesleiden des historischen „Jesus" zu denken sei, ist schon darum unwahrscheinlich, weil sich nicht absehen ließe, wie der Vf. zu einer solchen speciellen Deutung der Psalmworte gekommen sein sollte, und scheitert an dem Zusammenhang von V. 7 mit 6, dessen Wortlaut klar zeigt, daß schon in dem „Mensch" und „Menschensohn sein" eine Erniedrigung unter die Engel liegt. Nur sofern das dem Tode unterworfen sein zum vollen und wahren Menschsein gehört (9, 27.), als seine letzte und offenkundigste Bewährung, ist es mit einzubegreifen; daraus erklärt sich die Beziehung, in welcher das Todesleiden Jesu in 2, 9. zu der Erniedrigung unter die Engel steht.

Zu S. 338 f. und überhaupt zu §. 41. vgl. S. 525 f. Not.

Zu S. 364. Not. *). Es scheint mir jetzt natürlicher 2, 9. grammat. so zu erklären: „Als den aber, der eine kleine Zeit unter die Engel erniedrigt war (von dem also das Psalmwort gilt), sehen wir Jesum um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt." τὸν . . ἠλαττωμένον ist ein nachdrücklich vorausgestelltes, durch den Art. substantivirtes Attribut zu dem Obj. Ἰησοῦν. Auf die Auffassung des Gedankenzusammenhangs und die Beziehung der 3 αὐτῷ in V. 8 hat diese Aenderung keinen Einfluß. Nur wird allerdings durch den Nachdruck, der auf das vorausgestellte Attribut fällt, das Obj. Ἰησοῦν ziemlich tonlos. — Lünemann's Einwendungen gegen obige Construction treffen nur zu, wenn sie mit Ebrard's und Delitzsch's falscher Auffassung der vorausgehenden VV. und ihres Zusammenhangs mit V. 9. verbunden wird.

Zu S. 365. Not. **). Zur Rechtfertigung des πάντες gegen Hofmann's Einwendung vgl. auch Jes. 31, 3.

Zu S. 372. Not. Die Hofmann'sche Beziehung des ἐξ ἑνός 2, 11. auf Adam (nicht auf Gott) ist inzwischen von Wieseler II. S. 35 f. vertheidigt worden. Den Zusammenhang bestimmt er so: Christus

ist durch Leiden vollendet worden (V. 10.); denn er stammt mit denen, die durch ihn geheiligt werden, von einem Vater, theilt mit ihnen die allgemeine leidensfähige Menschennatur, wie die angeführten Schriftworte bestätigen (V. 11—13.). Im Anschluß an das letzte derselben werde dann V. 14—18. über die durch die gebrechliche Menschennatur der zu Erlösenden bedingte Nothwendigkeit seiner Menschwerdung und insbesondere über den Zweck seines Todesleidens, wiefern es jenen zum Heile dient, gehandelt. Allein wenn doch die von den *ἁγιαζόμενοι* gebrauchten Ausdrücke *πολλοὺς υἱούς* V. 10. und *παιδία* V. 13 u. 14. sie als Söhne und Kinder Gottes bezeichnen, und überdies in den Citaten V. 12. 13. keinerlei Beziehung auf die allgemeine leidensfähige Menschennatur, wohl aber eine solche auf das gemeinsame Verhältniß zu Gott vorkommt, so muß auch anerkannt werden, daß Christus nicht in Bezug auf gemeinschaftliche menschliche Abstammung, sondern in Bezug auf das gemeinsame Verhältniß zu Gott, die *ἁγιαζόμενοι* seine Brüder nennt, und daß das *ἐξ ἑνός*, worin das Bruderverhältniß begründet ist, nur auf Gott bezogen werden kann. Auch erscheint V. 14. das Bruderverhältniß als ideelle Voraussetzung davon, daß Christus der gemeinsamen Menschennatur theilhaftig ward (während man nach Wieseler's Ansicht das umgekehrte Verhältniß erwarten müßte), und erst von da an ist überhaupt (seit V. 11.) von der in der gemeinsamen Menschennatur begründeten Gleichheit die Rede. Andere von Wieseler nicht widerlegte Gründe s. bei Tholuck z. d. St. Daß das *ἐκ τοῦ θεοῦ* von dem *ἁγιάζων* ebenso in einem höheren und volleren Sinne gilt als von den *ἁγιαζόμενοι*, wie dies auch bei dem Begriff der Gottessohnschaft der Fall ist, versteht sich von selbst.

Zu S. 407. Anm. Auch nach Beyschlag S. 200. bildet die Christologie des Hebrbr. einen Fortschritt über die johanneische hinaus, während die paulinische auf dem Höhepunkt der Entwickelung stehe. Baur, Vorlesungen u. s. w. S. 236 gibt ihr dagegen die auch von mir bezeichnete Stellung, freilich mit einer Motivirung, die ich mir nicht aneignen kann.

Zu S. 410. Not. **) füge bei: vgl. auch Bertholdt Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate S. 100—102.

Zu S. 434. Not. **). Mit Recht wendet Lünem. gegen meine Auffassung des *περ. ἁμ.* als Obj. ein, daß der übliche Ausdruck zur Bezeichnung des Sündopfers *περὶ ἁμαρτίας* (meist *τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας*), im Sing. ist (nur einmal in Lev. 16, 25. ausnahmsweise *τὸ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν*).

Zu S. 438. Not. *). Delitzsch hat unterdessen seine Ansicht

geändert und will auf Grund einiger talmudischer Stellen, in welchen von dem Hohepriester ebenfalls gesagt ist, daß er כל יומא Opfer darbringe, und zwar das morgendliche und abendliche תָּמִיד, in Hebr. 7, 27. an das tägliche hohepriesterliche Pfannenspeisopfer und das tägliche im Namen der Gemeinde dargebrachte Lammopfer gedacht wissen, welch' letzteres der Hohepriester zwar nicht darzubringen nöthig hatte (vergl. ἔχει ἀνάγκην), wohl aber gewöhnlich, zumal an Sabbaten und Festtagen, dargebracht habe (weßhalb auch zu dem Vergleichungssatz nur ποιοῦσιν zu ergänzen sei!!); vgl. Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1860. H. 4. S. 593 ff. Ich kann hierin keine Verbesserung seiner Ansicht erkennen. Was er gegen seine eigenen, sehr gewichtigen Einwendungen wider diese Ansicht (im Commentar) vorbringt, besteht in ganz unbefriedigenden Ausflüchten. Lünem. aber möchte ich darauf aufmerksam machen, daß ich nur eine leicht begreifliche Ungenauigkeit und Undeutlichkeit des Ausdrucks annehme, viel unbedeutender als die auch von ihm in den Worten τοῦτο ἐποίησεν anerkannte, während er den Vf. etwas sagen läßt, was sachlich, d. h. archäologisch durchaus nicht zu rechtfertigen ist, und was er doch wieder mit Ungenauigkeit der Ausdrucksweise entschuldigen muß.

S. 481. Zu §. 57. vgl. Baur's Vorles. über neutest. Theol. S. 231 ff. S. 245 ff.

Zu S. 490. Not. Der Hauptgrund, welcher den Vf. veranlaßte, den Räucheraltar unter den Geräthen des Allerheiligsten anzuführen, scheint mir der folgende zu sein: Die ganze Schilderung der Einrichtung des Heiligthums dient nur zur Vorbereitung auf das, was der Verf. über die alttest. Priesterliturgie sagen will. Nun unterscheidet er in 9, 6. und 7. den fortwährenden Priesterdienst von dem jährlich einmaligen Dienst des Hohepriesters am großen Versöhnungstage. Der letztere gilt als eine λειτουργία des Allerheiligsten (vgl. auch Lev. 16, 17.); und doch wurde er nicht blos im Allerheiligsten, sondern auch am Räucheraltar vollzogen (vgl. Ex. 30, 10.). Der Vf. hatte also vermöge des Zusammenhangs der Stelle und vermöge des Zweckes seiner Schilderung der Einrichtung des Heiligthums ein Interesse, den Räucheraltar zum Allerheiligsten zu rechnen. Und er konnte dies thun, weil auch das A. T. in seinen Aussprüchen über die Stellung des Räucheraltars und in den Anordnungen über die an demselben zu vollziehenden rituellen Handlungen diesen Altar fast mehr als zum Allerheiligsten, denn als zum Heiligen gehörig darstellt, obschon derselbe wegen des von den Priestern täglich darzubringenden Rauchopfers seinen Standort im Heiligen erhalten hat. — — — In Betreff des

Aaronsstabs habe ich mich nachträglich doch davon überzeugt, daß derselbe nach Num. 17, 25. nicht in, sondern vor der Bundeslade aufbewahrt wurde; es ergibt sich dies ganz bestimmt aus der Vergleichung von Num. 17, 19.

Zu S. 491. Not. **). Vielleicht hat man auch bei der allgemeinen Bedeutung des Wortes *τύπος* „Bild, Bildwerk" stehen zu bleiben, da der Zusammenhang ergibt, daß der *τύπος* sowohl als Abbild des himmlischen Heiligthums wie als Vorbild für die zu errichtende Stiftshütte gedacht ist.

Zu S. 527. Not. Z. 3 v. u. füge bei: Davon, daß die h. Schrift auch von einem *πνεῦμα ζωῆς* (nur von diesem ist die Rede) in den Thieren weiß, möge sich Lünem. aus Gen. 6, 17. und 7, 15. überzeugen.

Zu S. 545. Not. Z. 15 v. o. Wie Lünem. den vermißten Beweis durch Hinweisung auf *ἀναιρεῖν* ersetzen zu können glaubt, ist mir nicht recht begreiflich, da doch *φέρω* und *αἱρέω* (*αἴρω*) sehr verschiedene Begriffe sind.

Zu S. 621. Not. *). Die 7 ersten Zeilen sind zu tilgen, da der für die Beziehung des doppelten *μου* in 10, 38. auf Christum angeführte Grund nicht entscheidend, und die Beziehung desselben auf Gott, der sein Gericht durch den *ἐρχόμενος* hält, viel wahrscheinlicher ist. — Am Ende ist beizufügen: Jedoch darf man vielleicht auch in 6, 2. eine Spur der Anschauung finden, daß Christus der Weltrichter ist, sofern nämlich dort Anfangsgründe der christlichen Lehre aufgezählt werden.

Zu S. 634. Die Angabe, daß die Formel אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ im A. T. nie vom Sündopfer gebraucht werde, ist insofern nicht richtig, als Lev. 4, 31. wenigstens von den auf den Altar kommenden Fettstücken des Sündopfers der Ausdruck לריח ניחח gebraucht ist.

Zu S. 648. Ich habe mich jetzt davon überzeugt, daß der Begriff *καθαρίζειν* in 1 Joh. 1, 7. 9. ganz dieselbe Bedeutung hat, wie in unserm Briefe.

Zu S. 657. Not. **) füge hinzu: Doch kommt der sing. *αἰών* in der Bedeutung „die Welt" de victim. p. 836, de somn. p. 586. u. anderw. vor.

Zu S. 749. Not. *). Man könnte zwar zu *οἱ καταφυγόντες* als Bezeichnung der Christen das absolut stehende חוֹסִים Ps. 17, 7. vergleichen; aber in der von unserm Vf. benützten LXX steht dafür *τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ σέ*.

Zu S. 780 f. Not. **). Mit Recht hat aber Lünemann einge=

wendet, daß der Gegensatz: ihr solltet längst Lehrer (anderer) sein, habt aber wieder nöthig, daß euch jemand die Elemente lehre, τινά erfordere. Die Schreibung τίνα ergäbe einen in diesem Zusammenhang ungehörigen und die Schärfe jenes Gegensatzes abstumpfenden Nebengedanken. Das von mir gegen die Lesart τινά erhobene Bedenken kann schon darum nicht gegründet sein, weil der Vf. hernach so deutlich als möglich sagt, daß die Leser der Mittheilung der στοιχεῖα selbst, der Milch (nicht blos einer Belehrung darüber, welcher Beschaffenheit dieselben sind) bedürfen; und es erledigt sich damit, daß der Vf. voraussetzen konnte, die ihnen nöthige elementare Belehrung würden sie auch von manchem andern (bes. von ihren ἡγούμενοι 13, 17.) erhalten können; eben weil er selbst nicht gewillt ist, sie ihnen zu geben, schrieb er τινά. — Hiernach sind auch die 2 letzten Zeilen im Text von S. 780 zu berichtigen.

Zu S. 799—801. Mit Rücksicht auf die Einwendungen, welche von dem Recensenten in der Zeitschr. f. luth. Theol. u. bes. v. Lünem. gegen die Angabe des Zusammenhangs in 4, 3 ff. erhoben worden sind, ist dieselbe in folgender Weise zu modificiren:

In den Worten εἰσερχόμεθα — οἱ πιστεύσαντες V. 3 werden die beiden Sätze des V. 2 durch den Gedanken begründet: es findet für uns, die zum Glauben Gekommenen, ein Eingang in die Gottesruhe statt (die Verheißung des Eingangs in die Ruhe Gottes gilt uns, die wir die zum Glauben Gekommenen sind). Dieser Gedanke ist für das Folgende die zu beweisende Thesis. Als Beweis dafür führt nämlich der Verf. zunächst an, daß Gott in dem Psalmworte geschworen habe: „Sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehen", obschon die Ruhe Gottes seit der Erschaffung der Welt vorhanden ist. Daß sie seitdem vorhanden ist, beweist er durch das Citat Gen. 2, 2. (V. 4.), und stellt dann dem dies bezeugenden Schriftwort noch einmal Gottes in dem Psalmwort gegebene Erklärung gegenüber, daß die Israeliten der mosaischen Zeit in seine Ruhe nicht eingehen sollten. Aus beiden Schriftworten zusammen ergibt sich: 1) daß es einen (durch menschliche Sünde und Unglauben nicht zu vereitelnden) Gnadenrathschluß Gottes gibt, also zuverlässig bevorsteht, daß etwelche in die schon seit Erschaffung der Welt vorhandene Ruhe Gottes eingehen sollen (denn das beschworene „sie sollen nicht eingehen" setzt diesen von den Israeliten der mosaischen Zeit für ihre Person verscherzten Gnadenrathschluß voraus); 2) daß aber dieser Gnadenrathschluß Gottes an den Israeliten der mosaischen Zeit nicht erfüllt worden ist, und zwar wegen ihrer ἀπείθεια (denn obschon — vgl. καίτοι V. 3. — die Gottesruhe längst vorhanden ist, wurde ihnen der Eingang in dieselbe versagt; der Grund hiervon ist also kein objectiver, außer

ihnen liegender, sondern kann nur ein subjectiver, ihre ἀπείθεια sein. Dies war zwar schon 3, 15—19. bewiesen, wird aber hier noch einmal aus dem Zusammenhalt beider Schriftworte gefolgert; jedoch nicht um seiner selbst willen, sondern — wie schon das syntaktische Verhältniß der Sätze zu einander zeigt — nur als Unterbau zur weiteren Begründung der eigentlichen Thesis). Dieses Doppelergebniß stellt der Verf. aber gleich als Grund dafür hin, daß Gott zu David's Zeit einen neuen Termin ansetzt, in welchem das Gottesvolk durch Glauben und Gehorsam die von den πρότερον εὐαγγελισθέντες unerfüllt gelassene Bedingung des Eingangs in die Ruhe Gottes erfüllen soll (V. 7.); und zieht dann, nach Erledigung eines noch möglichen Einwandes (V. 8.) in V. 9. die Folgerung: „Das Volk Gottes hat also (jetzt) noch eine Sabbatsruhe zu erwarten."

Zu S. 799 f. Not. *). Gegen Lünem.'s Ansicht, daß V. 3. a. nur den zweiten Satz von V. 2. begründen, und V. 3—5. lediglich hervorheben solle, daß, da die Gottesruhe längst vorhanden war, die Israeliten der mosaischen Zeit nur wegen ihres Unglaubens von ihr ausgeschlossen worden seien, entscheidet, außer dem schon geltend gemachten Grunde, der Fortgang der Argumentation, V. 6—9. Hier kommt es dem Verf. augenscheinlich darauf an, zu beweisen, daß uns dieselbe Heilsverheißung gegeben ist, wie den Israeliten der mosaischen Zeit (V. 2. a.), daß uns ein Eingang in die Gottesruhe in Aussicht steht. V. 7. vgl. V. 6. sagt ja, daß wir, die wir in der Zeit des σήμερον leben, dieselbe Verheißung haben, wie die πρότερον εὐαγγελισθέντες (man beachte, daß dieser Ausdruck in V. 6. das εὐηγγελισμένοι καθάπερ κἀκεῖνοι V. 2. wieder aufnimmt); und V. 9. zieht ausdrücklich aus dem Vorhergehenden die Folgerung, die als Thesis an die Spitze von V. 3. gestellt ist. — Dem Wahren in Lünem.'s Auffassung des Zusammenhangs glaube ich in obiger Modification meiner Darstellung gerecht geworden zu sein.

Zu S. 804. Gegen meine Auffassung des Verhältnisses von V. 10. zu V. 9. bemerkt Lünem. mit Recht: nicht worin das Wesen der Sabbatsruhe bestehe, sondern daß in dem angenommenen Falle auch dem Menschen, gleichwie Gott, ein καταπαύειν zugeschrieben werden könne, werde hervorgehoben. V. 10. ist also wirklich nur eine erläuternde Nebenbemerkung, welche rechtfertigen soll, daß, was vorher κατάπαυσις hieß, in V. 9. im Rückblick auf V. 4. σαββατισμός genannt wurde.

S. 816. Z. 15 v. o. Zu den angeführten Stellen füge bei: Jes. 10, 26. 11, 11. 16. 12. Mich. 7, 15.

Zu S. 818. Not. **) füge bei: Vgl. auch Ezech. 20, 42.

S. 888. Not. **) ist, als auf Mißverstand eines ungenauen Excerpts beruhend, zu tilgen.

Zu S. 890. Not. *). Wieseler hat unterdessen seine Ansicht in der Schrift „Eine Untersuchung über den Hebräerbrief" u. s. w. erste Hälfte. Kiel 1861. auf's eingehendste begründet, und Ritschl ist (Stud. u. Krit. 1866. H. 1. S. 89.) seiner Ausführung beigetreten. Die Möglichkeit, daß Barnabas der Verf. ist, habe ich schon ausdrücklich anerkannt, kann aber nicht umhin, zu bemerken, daß meines Erachtens Wieseler die sogen. äußeren Zeugnisse nicht mit voller Unbefangenheit beleuchtet, sondern dem Streben, seine Ansicht zu begründen, einen zu großen Einfluß auf ihre Beurtheilung eingeräumt hat. Es fehlt mir jedoch hier an Raum, um den Beweis dafür anzutreten.

Einleitung.

§. 1.

Die Vorarbeiten.

Daß die biblische Theologie eine sehr wichtige Stelle in dem Organismus der theologischen Wissenschaften einnimmt, und daß ihre gedeihliche Entwicklung den gesunden Fortschritt der gesammten Theologie wesentlich mit bedingt, ist in neuester Zeit mehr als je erkannt worden. Namentlich regt sich überall das Bewußtsein, daß die Aufgabe den reichen Schatz der Schriftwahrheiten für die theologische Wissenschaft vollständiger, als es bisher geschehen ist, zu heben, von der Exegese allein nicht gelöst werden kann, daß diese vielmehr ihre Ergänzung und Vollendung in der biblischen Theologie finden muß, und daß nur durch den Verein dieser beiden eng zusammenhängenden und sich gegenseitig fördernden Disciplinen und vermöge der Wechselwirkung, welche sie auf einander üben, jene Aufgabe ihrer Lösung näher gebracht werden kann.*) — Unter diesen Umständen dürfte auch ein neuer Versuch einer besonderen Darstellung des Lehrbegriffs des Hebräerbriefes den Freunden der biblischen Wissenschaft nicht unwillkommen sein. —

*) Vgl. über das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie die akademische Antrittsrede von Lic. Dr. Weiß in der „deutschen Zeitschrift," Jahrgang 1852, Nr. 38. 39. S. 303—314; und über die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft die Antrittsrede Dr. Schenkel's in den Stud. und Krit. Jahrg. 1852. H. 1. S. 40—66. —

Zu S. 818. Not. **) füge bei: Vgl. auch Ezech. 20, 12.

S. 888. Not. **) ist, als auf Mißverstand eines ungenauen Excerpts beruhend, zu tilgen.

Zu S. 890. Not. *). Wieseler hat unterdessen seine Ansicht in der Schrift „Eine Untersuchung über den Hebräerbrief" u. s. w. erste Hälfte. Kiel 1861. auf's eingehendste begründet, und Ritschl ist (Stud. u. Krit. 1866. H. 1. S. 89.) seiner Ausführung beigetreten. Die Möglichkeit, daß Barnabas der Verf. ist, habe ich schon ausdrücklich anerkannt, kann aber nicht umhin, zu bemerken, daß meines Erachtens Wieseler die sogen. äußeren Zeugnisse nicht mit voller Unbefangenheit beleuchtet, sondern dem Streben, seine Ansicht zu begründen, einen zu großen Einfluß auf ihre Beurtheilung eingeräumt hat. Es fehlt mir jedoch hier an Raum, um den Beweis dafür anzutreten.

Einleitung.

§. 1.

Die Vorarbeiten.

Daß die biblische Theologie eine sehr wichtige Stelle in dem Organismus der theologischen Wissenschaften einnimmt, und daß ihre gedeihliche Entwicklung den gesunden Fortschritt der gesammten Theologie wesentlich mit bedingt, ist in neuester Zeit mehr als je erkannt worden. Namentlich regt sich überall das Bewußtsein, daß die Aufgabe den reichen Schatz der Schriftwahrheiten für die theologische Wissenschaft vollständiger, als es bisher geschehen ist, zu heben, von der Exegese allein nicht gelöst werden kann, daß diese vielmehr ihre Ergänzung und Vollendung in der biblischen Theologie finden muß, und daß nur durch den Verein dieser beiden eng zusammenhängenden und sich gegenseitig fördernden Disciplinen und vermöge der Wechselwirkung, welche sie auf einander üben, jene Aufgabe ihrer Lösung näher gebracht werden kann.*) — Unter diesen Umständen dürfte auch ein neuer Versuch einer besonderen Darstellung des Lehrbegriffs des Hebräerbriefes den Freunden der biblischen Wissenschaft nicht unwillkommen sein. —

---

*) Vgl. über das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie die akademische Antrittsrede von Lic. Dr. Weiß in der „deutschen Zeitschrift," Jahrgang 1852, Nr. 38. 39. S. 303—314; und über die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft die Antrittsrede Dr. Schenkel's in den Stud. und Krit. Jahrg. 1852. H. 1. S. 40—66. —

Ist auch in früherer Zeit der Werth und die Bedeutung dieses Briefes von den rationalistischen Theologen sehr verkannt worden *), während Andere ihn über alle andern neutest. Briefe erheben zu müssen glaubten**), — heutzutage wird das wenigstens gewiß allgemein anerkannt, daß er ein „in-

---

*) Seyffahrt (in der zu Theil II. angeführten Abhandlung, S. 20) sagt z. B.: „Eine gehörige Auseinandersetzung dessen, was Jesus als Wohlthäter der Menschen durch seine Lehre, durch sein Leben und durch seinen Tod angelegt und ausgeführt habe, findet sich in diesem Briefe nicht, und man muß sie blos durch entferntere Schlüsse daraus herleiten;" ja es scheint fast, als ob dieser Theologe gemeint habe, das Lesen dieses Briefes bedürfe einer besonderen Entschuldigung; denn er sagt (S. 21): „man lerne diese Bekleidung lüften, und man darf sich seines Lesens nicht schämen" u. s. w. — Nicht viel günstiger ist das von Ziegler (Vollständige Einleitung in den B. a. d. H. Göttingen, 1791. S. 281 ff.) über unsern Brief gefällte Urtheil. Wie sehr er von Schulz, Böhme und Röth gering geschätzt wurde, ist bekannt. —

**) „Die Epistel an die Hebräer — sagt die Berleburger Bibel unter Hinweisung auf Petr. Cunaeus und Dannhauer — wird von Einigen um ihrer Wichtigkeit willen allen andern vorgezogen und hochheilig genennt, da gezweifelt wird, ob nach dem Evangelio Johannis ein Buch im N. T. sei, das mehr von tiefer und verborgener Weisheit und Theologie in sich habe;" und sie selbst nennt den Brief einen „rechten Schlüssel des ganzen A. und N. T's und gleichsam der andern Bücher Centrum und Punkt, aus welchem der ganze Cirkel geht." — Auch Tittmann (Opuscula theolog. S. 233) nennt ihn: Paulinarum epistolarum facile princeps et regina. — Und noch neuerdings sagt Thiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 189): „Von allen Briefen der kanonischen Sammlung geht dieser am tiefsten in die Tiefe. Er bietet wirklich starke Speise für die Erwachsenen in Christo, und ohne lebendige Aneignung dieser Wahrheiten gibt es kein Wachsthum der Kirche zur Vollkommenheit." — Wie verschieden in den fünf ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche und wieder seit der Reformation bis in die erste Hälfte des 17ten Jahrhunderts die Frage über das kanonische Ansehen des Briefes beantwortet wurde, zeigt die lehrreiche und höchst interessante Erörterung Bleek's (I. S. 437—479). —

haltvoller und in seiner eigenthümlichen Stellung werthvoller Bestandtheil unseres neutest. Kanons" *) ist, und daß die Untersuchung seines Lehrbegriffs für den Theologen von großem Interesse sein muß. Schon weil er unverkennbar auf die Sprache und den Inhalt unseres kirchlichen Lehrsystems einen bedeutenden Einfluß geübt hat, kann er unser Interesse in Anspruch nehmen. Dieser Einfluß zeigt sich besonders in der Lehre von dem dreifachen Amte Christi, indem die Idee des munus sacerdotale und vieles Einzelne, was von demselben gelehrt wird, aus unserem Briefe entnommen ist; aber auch in der Betrachtungsweise des Todes Christi als eines Sühnopfers und in der Lehre vom A. T'e. — Aber auch hiervon abgesehen, muß sich jeder, der sich noch „auf die Freude an den grünen Keimgedanken und an der ursprünglichen Ideenfülle der heiligen Schrift in ihrem Frühlingsschmucke" **) versteht, durch den Inhalt unseres Briefes zur näheren Betrachtung seines Lehrbegriffs hingezogen fühlen. Die christliche Wahrheit tritt uns hier noch in ursprünglicher Frische und in einem eigenthümlichen, aus der alttest. Zeit herübergenommenen Gewande entgegen. Sie findet ihren Ausdruck noch fast durchaus in den schon vorhandenen Lehrformen, welche sie mit neuem, höherem Inhalte erfüllt, und nur da und dort umgestaltet oder ganz durchbricht. — Auch die großen Gegensätze, die der Vf. einander kühn gegenüberstellt und wieder entweder ausdrücklich in seiner Lehre oder wenigstens — wie nachgewiesen werden kann — in seinem Bewußtsein in eine einheitliche, von inneren Widersprüchen freie Anschauung zusammenschließt, machen die Untersuchung des Lehrbegriffs unseres Briefes höchst anziehend. Wir finden darin in den schärfsten und bestimmtesten Sätzen die Einheit und den Unterschied des A. und des N. T's, die unvergleichliche Erhabenheit der Person Christi, des Sohnes Gottes, und seine wahre, der unsrigen in Allem

*) Schmid, II. S. 359.

**) Worte des seligen Lücke. —

gleiche menschliche Natur, die Vollendung des Heilswerks durch das ein- und für allemal vollbrachte Werk Christi und seine fortwährende, himmlische Wirksamkeit zu unserem Heile, den furchtbaren Ernst der Gerechtigkeit Gottes, des Richters der Welt, und die Freudigkeit der Christen, zu Gott zu nahen, das Bewußtsein des schon gegenwärtigen Heilsbesitzes und die sehnsüchtige Erwartung desselben in der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi — gelehrt und ausgesprochen. — Endlich fällt auch, wie sich am Schlusse unserer Untersuchung zeigen wird, von diesem Lehrbegriffe aus ein eigenthümliches Licht auf die Geschichte und das Geistesleben der christlichen Kirche des apostolischen Zeitalters. — Aus diesen Gründen hat die Untersuchung desselben ein großes theologisches Interesse.

Sie hat aber auch ein praktisch-kirchliches Interesse, sofern sie — wenigstens mittelbar — dazu beiträgt, daß der reiche Inhalt dieses für manche Kreise ganz unverständlichen Briefes geistliches Eigenthum der evangelischen Gemeinde werde. Dahin zu wirken, daß er dies mehr, als es bis jetzt der Fall ist, werde — dies erscheint uns als eine Aufgabe, welcher sich die Geistlichen besonders in Gemeinden, in denen ein lebendigeres Glaubensleben und ein größeres Verlangen nach Schrifterkenntniß vorhanden ist, nimmermehr entschlagen dürfen. Denn es werden ja manche, nicht unwichtige Momente der christlichen Wahrheit — man denke an die Lehre vom Hohepriesterthum Christi und an die vom Verhältniß des N. zum A. T'e —, welche in allen andern Schriften des N. T's nur flüchtig berührt oder nur angedeutet sind, gerade in unserem Briefe ausführlich erörtert und in helles Licht gestellt. Besonders aber ist unser Brief der Schlüssel zum Verständniß des A. T's; wer sich nicht mit ihm vertraut gemacht hat, wird schwerlich eine so klare Stellung zum A. T'e einnehmen, daß er die Grenzen zwischen ihm und dem N. T'e nicht verrückt, und dasselbe doch im Geiste des Evangeliums verstehen und auslegen kann. Ja manche Theile der alttest. Schrift, namentlich die Beschrei-

bungen der gottesdienstlichen Institutionen, werden erst durch den Hebräerbrief fruchtbar für die christliche Gemeinde. Die Bedeutung des in unserem Briefe vorliegenden Lehrtropus für das Werk der Judenmission sei schließlich nur in aller Kürze angedeutet. —

Werfen wir nun nach diesen Vorbemerkungen einen Blick auf die wichtigsten biblisch-theologischen Arbeiten, welche mehr oder weniger zur Lösung der Aufgabe, welche wir uns stellten, beigetragen haben.

Den ersten Versuch einer Erläuterung des Lehrbegriffs unseres Briefes hat Blasche gemacht in seinem „Systematischen Commentar über den Brief an die Hebr.“ 1782. 2 Th.; wir würden es sehr beklagen, daß wir dies Werk nicht benützen konnten, wenn nicht Tholuck*) davon sagte, daß es „mit eben so vieler Prätension, als wenigem Geiste“ geschrieben sei, und daß „der gutmeinende Vf. dieser Aufgabe, wie mancher andern, die er sich stellte, nicht gewachsen“ gewesen sei. —

Die eigentliche biblische Theologie als eine historische Wissenschaft ist übrigens erst 1787 durch die akademische Rede Joh. Phil. Gabler's: **oratio de justo discrimine Theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus** begründet worden. Aber dem ersten nach seinen Grundsätzen bearbeiteten, ausführlichen, biblisch-theologischen Werk von G. Lorenz Bauer (Bibl. Theol. des N. T. Leipzig, 1800—1802, 4 Bde) fehlt der (5te) Schlußband, welcher gerade unsern Brief nebst dem Brief Jacobi behandeln sollte. — Dagegen rief der Streit über die kritische Frage, ob der Apostel Paulus der Vf. unseres Briefes sei oder nicht, mehrere Abhandlungen hervor, in welchen auch die Lehre unseres Briefes mit der paulinischen verglichen wird; wir nennen von den Vertheidigern der paulinischen Abfassung: Gottl. Christ. Storr: **de consensu epistolarum Pauli ad Hebraeos et Galatas.** Tübingen, 1791; G. W. Meyer: Ueber

*) In der 2ten Auflage seines Commentars, S. 117; vgl. S. 152 der 3ten. —

einige innere Gründe für die Abfassung des B. a. d. H. von Paulus (in Ammon und Bertholdt's kritischem Journal der n. th. Lit. II. St. 3, S. 225—280) und *Petr. Hofstede de Groot: disputatio qua ep. ad Hebr. cum Paulinis epistolis comparatur. Traj. ad. Rhen. 1826; und von den Bestreitern derselben *Tr. A. Seyffarth: de epistolae quae dicitur ad Hebraeos indole maxime peculiari. Lips. 1821. Auch in den Commentaren zu unserem Briefe und in den Einleitungen in das N. T. wurden bei der Erörterung jener kritischen Streitfrage von den Einen einzelne Sätze unseres Briefes als mit der paulinischen Lehre übereinstimmende aufgeführt, während sich die Andern bemühten, in demselben eigenthümliche und der paulinischen Lehre widersprechende Sätze nachzuweisen. In den biblischen Theologieen endlich wurde beiläufig da und dort etwas aus dem Hebräerbrief angeführt. Doch geben alle diese Arbeiten keine lohnende Ausbeute. — Theils die Ansicht, daß der Apostel Paulus der Vf. des Briefes sei, theils die Meinung, daß man bei seiner großen Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen wenigstens nicht von einem besonderen Lehrtropus des Hebrbriefes reden könne, theils das blos kritische Interesse, theils endlich auch die Unfähigkeit, sich in den Geist des Briefes hineinzuleben, ließen die Theologen im ersten Viertel dieses Jahrhunderts nicht dazu kommen, in biblisch-theologischem Interesse eine besondere Darstellung der Lehre unsres Briefes zu versuchen. — Nur zwei dieser Zeit angehörige Arbeiten verdienen besondere Beachtung. Die erste ist der 1818 erschienene Commentar von David Schulz; geschrieben ist derselbe in der Absicht, den vollständigen Nachweis zu liefern, daß der Apostel Paulus den Brief nicht verfaßt haben könne. Weil der Nachweis ein vollständiger sein sollte, so begnügte sich Schulz nicht damit, einzelne Unterschiede und Widersprüche zwischen unserem Briefe und den paulinischen nachzuweisen, sondern er sucht auch die in ersterem vorliegende christliche Gesammtanschauung als eine eigenthümliche und von der paulinischen durchaus verschiedene zu charakterisiren.

Nach seiner Ansicht gehörten nämlich die Leser unseres Briefes zu einer abgeschlossenen juden-christlichen Gesellschaft von mystischer Geistesrichtung, die in mancher Hinsicht Verwandtschaft mit den Essäern und Aehnlichkeit mit den Therapeuten gehabt habe (S. 67 f.). Dieser Gesellschaft soll auch der Vf. angehört haben; er stehe noch ganz auf dem Boden des Judenthums; jüdisch klinge der Inhalt seines Schreibens; jüdisch sei seine Tendenz und christliche Ansicht. Das Christenthum unterscheide sich nach seiner Auffassung nur dadurch von dem Judenthum, daß es eine größere und gewissere Aussicht auf das zukünftige Leben gewähre, und daß in demselben die oberpriesterliche Würde vom Levitenstamme auf Christum übertragen sei. So sei dasselbe in den Augen des Vf's in der That nur der bleibende, höhere Judaismus der bevorstehenden neuen Weltordnung, des Himmels, wozu der Messias verhelfe (S. 74 ff.). Wäre diese Characteristik der Gesammtanschauung unseres Vf's richtig, so wäre freilich ein sehr bedeutender Unterschied zwischen ihr und der des Apostels Paulus (vgl. Schulz, S. 102 ff. 116 f.). — Sie muß jedoch als eine verfehlte bezeichnet werden; auch hat Schulz in Betreff der einzelnen Lehrpunkte die Verschiedenheit zwischen unserem und den paulinischen Briefen viel größer dargestellt, als sie wirklich ist. Auf der andern Seite enthält aber die Schulz'sche Ansicht auch ein Wahrheitselement. Es ist sein unbestreitbares Verdienst, zuerst auf einen früher nicht beachteten Charakterzug unseres Lehrbegriffs aufmerksam gemacht zu haben, den wir den juden-christlichen nennen können, sofern man in diesem Ausdrucke nur einen Unterschied von dem paulinischen Christenthume, nicht aber einen feindlichen Gegensatz gegen dasselbe bezeichnet findet. — Gegenüber der früheren ausschließlichen Betonung des paulinischen Characters unseres Lehrbegriffs war sogar die ebenso ausschließliche Betonung des juden-christlichen Characters relativ berechtigt. Auch im Einzelnen hat Schulz auf manche Eigenthümlichkeiten der Lehre unseres Briefes zuerst aufmerksam gemacht. —

Durch den Schulz'schen Commentar ist die zweite der oben bezeichneten Arbeiten hervorgerufen worden; es ist die 1822 erschienene, treffliche Abhandlung De Wette's über die symbolisch-typische Lehrart des B. a. d. H. — In besonnener Weise wird hier die herkömmliche Ansicht von dem paulinischen Character unseres Lehrbegriffs gegen die übertriebenen Behauptungen Schulz's in Schutz genommen; doch legt De Wette mit Recht das Hauptgewicht darauf, daß die Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zu dem alten, welche wir in unserem Briefe finden, dem Urchristenthum überhaupt eigen ist. Er erklärt nämlich, daß er die christliche Ansicht des Briefstellers in der Hauptsache für dieselbe halte, welche auch der Apostel Paulus habe (S. 5); sein angeblicher Judaismus reducire sich darauf, daß er das Christenthum als „die Erfüllung und Vollendung des Mosaismus", die christliche Kirche als „die verjüngte und verklärte mosaische Theokratie" und die christliche Gemeinde als „das wahre, ächte Volk Gottes, den wahren Saamen Abrahams, dem die Verheißungen zu Theil geworden," betrachte. Diese Betrachtungsweise sei aber dem Urchristenthum überhaupt eigen, und dürfe auch uns nicht fremd sein, wenn wir anders „wahre, rechtgläubige Christen" sein und das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwicklung fassen wollten (S. 6 ff). — Einzelne Abweichungen der Lehre unseres Briefes von der paulinischen, die aber keine wirklichen Unterschiede im Lehrgehalte selbst seien, gibt De Wette dagegen willig zu. —

Man hätte erwarten sollen, daß die durch diese beiden Arbeiten gegebenen Anregungen bald den Versuch einer Darstellung des ganzen Lehrbegriffs zur Folge haben würden. Aber die Bearbeiter der biblischen Theologie haben unserem Briefe noch geraume Zeit nur geringe Aufmerksamkeit zugewendet. Bei De Wette selbst findet dies für die späteren Auflagen seiner biblischen Dogmatik in der großen Kürze und dem aphoristischen Character dieses Handbuchs seine Entschuldigung. Baumgarten-Crusius in seinen 1828

erschienenen „Grundzügen der biblischen Theologie" vergleicht unsern Brief verhältnißmäßig selten; doch sucht er wenigstens den Character seines Lehrbegriffs näher zu bestimmen, ohne aber die durch die obigen Arbeiten gewonnenen Resultate zu verwerthen. Der herkömmlichen Ansicht folgend, erkennt er den paulinischen Character unseres Briefes an (S. 91 f.), will aber auch sowohl in seiner Sprache, als in seinem Inhalte allenthalben die Spuren der alexandrinischen Geistesrichtung des Vf's*) erkennen; ja der Hauptgedanken sei aus der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie entlehnt, der Gedanken nämlich, daß sich „in Jesu alle Eigenschaften jener höheren Natur des ausgesprochenen Logos (προφορικός) finden, und (daß) was man dort unter den Juden als das himmlische Urbild der Gottesverehrung zu Jerusalem dachte, in dem Christenthume, als dem göttlich-geistigen Reiche, sich darstelle." In der letzteren Anschauung liege auch der Hauptunterschied zwischen unserem Briefe und den paulinischen Schriften; denn diesen liege die ganze Symbolik des jüdischen Cultus fern. Ueberhaupt seien die „Lehrformen" des Vf's andere, als die des Apostels. — Die gleiche Ansicht über den Character unseres Lehrbegriffs spricht Dan. Georg Conrad von Cölln in seiner biblischen Theologie (1836) aus (II. S. 194 f.); er zieht die Lehre unseres Briefes häufiger als sein eben genannter Vorgänger in den Kreis seiner Betrachtung, hat aber die Lösung unserer Aufgabe nur wenig gefördert. — *Großmann in seiner Abhandlung: **de philosophiae Judaeorum sacrae vestigiis in ep. ad Hebr. Lips. 1833**, hat die von ihrem Urheber selbst wieder zurückgenommenen Schulz'schen An-

*) Daß unser Brief von alexandrinischer Bildung des Vf's, oder vielmehr von specieller Kenntniß und Benützung der philonischen Schriften Zeugniß gebe, war schon von Grotius, Clericus, Mangey (vgl. Carpzov, S. XCIV f.), behauptet, und später öfters wiederholt worden, z. B. von Ziegler (vollständige Einleitung i. d. B. a. d. H. Göttingen, 1791. S. 256), Eichhorn (Einleitung i. d. N. T. III. S. 442 ff.), Schulz (S. 265) und Abb. —

sichten auf's Neue zu vertheidigen gesucht; aber auch der Meinung, daß der Verfasser in Alexandrien gebildet sei, beachtenswerthe Bemerkungen entgegengestellt. — Von weit größerer Bedeutung, als die zuletzt angeführten Arbeiten, ist das, was Neander in seiner 1832 in erster Auflage erschienenen „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" über die Lehre des B. a. d. H. sagt; er erörtert zuerst das Verhältniß derselben zur paulinischen Lehre und weist nach, daß die Hauptunterschiede, welche man zwischen den beiden Lehrtropen aufgezeigt hatte, allerdings als Eigenthümlichkeiten derselben zu betrachten sind, daß aber doch die Grundgedanken, auf welchen diese eigenthümlichen Anschauungen ruhen, beiden Lehrtropen gemeinsam sind. Sodann erörtert Neander das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zur alexandrinisch-jüdischen Theologie, er erkennt in dem Vf. einen Mann von alexandrinisch-jüdischer Bildung, macht aber auf den von dem Geist der alexandrinischen Speculationen himmelweit verschiedenen Geist seiner Lehre aufmerksam. Namentlich durch diesen zweiten Theil seiner Erörterung hat sich Neander ein großes Verdienst erworben; er hat damit die von Vielen seiner Vorgänger aufgegebene, richtige und gesunde Ansicht, welche der gründlichste und belesenste Vergleicher unseres Briefes mit den philonischen Schriften, Joh. Bened. Carpzov, über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu der alexandrinischen Theologie hatte, wieder geltend gemacht. Auch gibt er richtige Andeutungen über die Eigenthümlichkeit des Vf's und über den Entwicklungsgang seines inneren Lebens. — Aber statt den von De Wette freilich nicht bestimmt genug aufgestellten richtigen Gesichtspunkt festzuhalten, betrachtet er den Vf. zu sehr als einen Pauliner, behandelt auch die Lehre unseres Briefes nur als Anhang zu der paulinischen, und beschränkt sich auf die oben bezeichneten Erörterungen. Eine vollständige und zusammenhängende Entwicklung des Lehrbegriffs hat er nicht unternommen. —

Mit Recht konnte daher Karl Reinhold Köstlin im

Jahre 1843 sagen: „Keinem Briefe des N. T's ist es in den bisherigen Schriften über biblische Theologie schlechter ergangen, keiner mehr zu kurz gekommen, als der Hebrbrief." Er selbst hat das Verdienst diese lange Vernachlässigung desselben wieder gut gemacht zu haben. Bleek hatte unterdessen seinen ausgezeichneten, in der Geschichte der Auslegung unseres Briefes Epoche machenden Commentar vollendet; von dem Tholuck'schen war schon die zweite Auflage erschienen *); auf Grund dieser trefflichen exegetischen Vorarbeiten hat Köstlin den Lehrbegriff unseres Briefes vollständig und mit ziemlicher Ausführlichkeit dargestellt und ihn mit verwandten Lehrbegriffen, namentlich dem paulinischen und johanneischen, verglichen. Was er (S. 440 f. Anm.) über den Character der Versöhnungslehre unseres Vf's sagt, kann auch als die von ihm gegebene Characteristik unseres ganzen Lehrbegriffs betrachtet werden: Derselbe „entwickelt sich auf der Basis der jüdischen Lehre und durch Scheidung des an dieser „Veralteten" von dem auch jetzt noch neu Bleibenden, das sie in sich trägt, wie umgekehrt die Abweichung und Bekämpfung des Mosaismus eben auf der Basis der vorliegenden christlichen Thatsache und vermittelst der Exposition ihres Gehaltes vor sich geht." Doch übt der erstere Entwicklungsfaktor den größten Einfluß auf die Gestaltung des Lehrbegriffs; denn „der Mosaismus, wie er noch bestand, wird zwar bekämpft, aber seine Grundideen (das Allerheiligste und der

---

*) Beide haben in ihren Einleitungen unter der Voraussetzung des paulinischen Characters des Briefes die seine Lehre von der paulinischen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten sehr umsichtig beurtheilt; Tholuck hat auch diejenigen Sätze zusammengestellt, welche beiden Lehrbegriffen gemeinsam sind. Den Einfluß der alexandrinischen und besonders philonischen Lehre hält Bleek für viel bedeutender, als er wirklich ist, während Tholuck mit Recht die Ansicht Neander's über diesen Gegenstand festhält (vgl. Bleek I. S. 303—315. 398—403; Tholuck, 2te Auflage, S. 24—29). — Die zwei Beilagen zu dem Tholuck'schen Commentar, namentlich die zweite, enthalten nicht wenige gute, den Lehrbegriff unseres Briefes betreffende Bemerkungen. —

menschliche, versuchbare und leidende (?) Hohepriester) sind auch die des Christenthums; der auf der einen, äußeren Seite bekämpfte, negirte Faktor bleibt mit seiner andern, inneren Seite ein positives und zwar wesentliches Moment des Christenthums." — Demgemäß betrachtet Köstlin den Hebräerbrief als eine mit dem Colosserbrief auf gleicher Stufe stehende, dem späteren Entwicklungsstadium der paulinischen Lehre angehörige Schrift, welche mit allen Schriften dieser späteren paulinischen Richtung die Tendenz hat, das Christenthum als das wahre Judenthum zu erweisen. Und da nach der Meinung Köstlin's in den älteren paulinischen Briefen, d. h. bei dem Apostel Paulus selbst, die Einheit und der Gegensatz des Christenthums und des Judenthums sich noch die Waage halten, während Johannes eine ganz „freie und unbekümmerte Stellung gegen das Judenthum" einnimmt, die Grundideen des Mosaismus aufgibt und für abgethan erklärt, ja gerade das Nichtmosaische als das Wesen des Christenthums aufstellt, so sollen jene späteren paulinischen Schriften, namentlich aber der Hebräerbrief, den Uebergang vom paulinischen zum johanneischen Lehrbegriff bilden (vgl. S. 289 f. 350 f. 387. 395 ff. 406. 464—472). — Wir können nun freilich der Ansicht Köstlin's über die neutest. Lehrentwicklung, und namentlich über den Character der paulinischen und der johanneischen Lehre in vielen und wesentlichen Punkten nicht beipflichten. Das aber müssen wir anerkennen, daß er die der Schulz'schen Ansicht zu Grunde liegende Wahrheit wieder geltend zu machen bemüht ist, daß seine Characteristik der Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs viel Wahres enthält, daß diesem die ihm zugewiesene Stellung zwischen dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriff wirklich zukommt, und daß sein Verhältniß zu diesen beiden Lehrtropen im Einzelnen von Köstlin scharfsinnig und oft richtig erörtert worden ist. — Aber so gewiß Köstlin durch diese Arbeit einen höchst schätzenswerthen Beitrag zur Lösung der uns vorliegenden Aufgabe geliefert hat, ebenso gewiß

leidet seine Darstellung an großen Mängeln. — Schon das, daß der Lehrstoff nach Gesichtspunkten geordnet ist, welche nicht aus unserem Briefe entnommen, sondern im Interesse der Vergleichung der darin enthaltenen Lehre mit der johanneischen zu demselben hinzugebracht sind, hat zur Folge, daß die Arbeit Köstlin's eine besondere Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes nicht ersetzen kann, und daß die Eigenthümlichkeit desselben dem Leser immer nur stückweise vor Augen tritt. — Sodann war Köstlin durch seine nach unserer Ueberzeugung falsche Ansicht, daß die jüngeren paulinischen Briefe dem Apostel abgesprochen werden müßten, daran gehindert, das Verhältniß des Vf's zu Paulus völlig richtig zu würdigen. Auch glaubt er oft Lehrunterschiede zwischen unserem und den paulinischen Briefen zu sehen, welche nicht wirklich vorhanden sind; und in manchen Punkten, in welchen unser Lehrbegriff den Uebergang vom paulinischen zum johanneischen bilden soll, findet ein solches Verhältniß nicht statt. Ferner schreibt Köstlin — was wir, das Obige ergänzend, hier beifügen — der alexandrinischen, namentlich philonischen Lehre eine weit größere Einwirkung auf die Lehre des Vf's zu, als welche dieselbe wirklich geübt hat; besonders ist die Ansicht: unser Brief enthalte die, allerdings etwas modificirten philonischen Lehren vom κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός, ein Irrthum, welcher vielfachen Einfluß auf die Darstellung Köstlin's geübt hat (vgl. S. 391 f. 395 ff.). Endlich hat auch der philosophische Standpunkt des hegelisirenden Vf's da und dort eine Trübung der Objectivität der Darstellung zur Folge gehabt; namentlich stellt die Schlußabhandlung, welche das Resultat der ganzen Untersuchung zusammenfaßt, das Verhältniß der Gesammtanschauung unseres Vf's zu der paulinischen und johanneischen so dar, als ob die Apostel und Apostelschüler mehr darauf ausgegangen wären, metaphysischen Speculationen nachzugehen, als ethisch-religiöse Wahrheiten zu bezeugen und zu entwickeln (S. 464 —472). — Die Begründung dieser Urtheile kann erst unsere Darstellung des Lehrbegriffs selbst geben. —

Die nächstfolgende Arbeit von *C. Ch. Meyer: essai sur la doctrine de l'ép. aux Héb. Strassb. 1845, konnten wir nicht zu Gesicht bekommen. — Ziemlich ausführlich hat dann Schwegler in seinem 1846 erschienenen nachapostolischen Zeitalter den Hebrbrief behandelt. Doch hat seine Erörterung die richtige Erkenntniß des eigenthümlichen Characters unseres Lehrbegriffs nur gehindert und nicht gefördert. Sie ruht offenbar weniger auf eigener gründlicher Erforschung unseres Briefes, als auf den Vorarbeiten von Schulz und Köstlin. In einer widerspruchsvollen *) Darstellung sucht er die Ansicht durchzuführen: unser Brief sei ein Erzeugniß der paulinischen Schule; der Vf. nehme aber seinen Standpunkt weit mehr innerhalb des Judenthums, als dies Paulus je gethan habe; und er thue dies in der Absicht, „den Paulinismus in den Judaismus einzubilden" oder „den Judaismus in den Paulinismus hinüberzuleiten." So betrachtet denn Schwegler — nach einem früher von Baur **) gegebenen Winke — unsern Brief als eine „Tendenzschrift," deren Standpunkt ein im Judenthum sich reflektirender Paulinismus und deren Zweck die Friedensstiftung zwischen der paulinischen und der judaistischen Parthei ist (II. S. 305. 309. 312. 315 ff. 324). Den angeblichen Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff behauptet Schwegler entschiedener, als alle seine Vorgänger, indem er dem Vf. sogar eine tendenziöse Combination der philonischen Logoslehre mit der Christologie aufbürdet (II. S. 313 ff.).

---

*) II. S. 324 redet Schwegler von einer „eigenthümlichen Amphibolie, vermöge deren in unserem Briefe das Christenthum bald als die Negation, bald als die Wahrheit und Wirklichkeit des Judenthums erscheine," und behauptet, gerade diese Amphibolie „mache seinen specifischen Character aus." Dieselbe ist aber nicht in unserem Briefe, sondern nur in der Darstellung Schwegler's zu finden. —

**) In der Abhandlung: Der Ursprung des Episcopats u. s. w. in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. Jahrg. 1838. H. 3. S. 143. —

In ganz anderer Art behandelt die 1847 erschienene dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento, in ep. ad Hebr. exhibitam des holländischen Theologen van den Ham den Lehrbegriff unseres Briefes; es ist dies die einzige uns bekannte besondere Darstellung desselben. Sie zerfällt in zwei Theile, indem der Vf. nach dem Vorbild des paulinischen Lehrbegriffs von Usteri zuerst die Lehre über das A. T. und sodann die über das N. T. erörtert; der zweite Theil enthält drei Abschnitte: über die Person Christi, über sein Werk und über die Heilsaneignung. Offenbar war der Vf. bemüht eine in unserem Briefe begründete Anordnung des Lehrstoffs herauszufinden. Wir haben auch gegen die Eintheilung des zweiten Theils nichts zu erinnern. Aber die Haupteintheilung ist schon darum nicht zu billigen, weil der Vf. unseres Briefes nirgends die Absicht verräth eine besondere Lehre vom A. T'e zu entwickeln; er redet ja nur von demselben um sein Verhältniß zu dem N. T'e in's Licht zu stellen. — Was aber den Inhalt des Werkes betrifft, so ist die Darstellung der Lehre unseres Briefes zwar in einer Beziehung objectiver als die des hegelisirenden Köstlin; im Ganzen aber steht sie der letzteren an Objectivität weit nach, indem van den Ham oft die Lehrsätze der kirchlichen Dogmatik in unsern Brief hinein getragen und sich überhaupt von dem Fehler des Dogmatisirens nicht frei gehalten hat. Der Aufgabe unsern Lehrbegriff mit andern zu vergleichen entschlägt er sich durchaus; es fehlt daher auch an aller Erkenntniß der Eigenthümlichkeiten desselben. Im Einzelnen kann der erste Haupttheil — wohl großentheils in Folge der ungeschickten Eintheilung — sehr wenig befriedigen; Vieles, was in einem Lehrbegriff hätte übergangen oder nur kurz behandelt werden sollen, ist darin verhältnißmäßig viel zu weit ausgeführt; dagegen bleibt der Vf. in dem, was er über das Verhältniß des neuen Bundes zu dem alten sagt, auf der Oberfläche. Der dritte Abschnitt des zweiten Theiles ist vollends ganz dürftig ausgefallen. Die treffliche Vorarbeit Köstlin's

hat der Vf. gar nicht benützt und wohl auch nicht gekannt *). Dagegen hat K. Planck in seiner ebenfalls 1847 erschienenen Abhandlung über das „Judenthum und Urchristenthum" die Ansicht Köstlin's im Wesentlichen adoptirt und weiter fortgebildet. Er eignet sich nämlich, — freilich fast nur auf Grund einer verkehrten Geschichtsconstruction, — den Gedanken Köstlin's, daß unser Lehrbegriff „auf der Basis der jüdischen Lehre" sich entwickle, an, führt denselben aber noch consequenter durch, indem er unsern Brief nicht mehr, wie Köstlin, als ein Glied in der paulinischen Lehrentwicklung, sondern als „das von dem Juden-Christenthume ausgehende vollkommene Gegenstück zur paulinischen Anschauung" betrachtet. Planck leugnet also die Verwandtschaft unseres Briefes mit den paulinischen nicht; er bekämpft ausdrücklich die Ansicht Schwegler's, daß darin die Fortdauer des Judenthums im Christenthum gelehrt sei, und schreibt demselben „eine gegen den Ebjonitismus gerichtete Tendenz" zu; aber der Boden, welchem unser Brief entstammt, ist nach Planck nicht der Paulinismus, sondern das Juden-Christenthum; und so ist ihm unser Brief der Hauptbeweis dafür, daß die Lehrentwicklung des 2ten christlichen Jahrhunderts (welchem der Hebrbrief angehören soll) vom Juden-Christenthum ausgeht und nur „relativ" an den Paulinismus anknüpft (S. 450. 456 f. 458). — Die Einwirkung der alexandrinischen Theosophie auf diese Lehrentwicklung will er nicht leugnen; aber die Impulse zu ihr gehen, wie er mit Recht bemerkt, nicht vom Alexandrinismus, sondern vom Christenthume selbst aus. — In der dem gleichen Jahre angehörigen „biblischen Dogmatik" von J. L. S. Lutz finden sich zwar treffliche Bemerkungen über einzelne Lehren unseres Briefes und ihr Verhältniß zu den entsprechenden paulinischen und johanneischen Lehren; aber der Plan dieses

*) Die Schrift scheint den deutschen Theologen ziemlich unbekannt geblieben zu sein. Ich bin durch die Güte des Herrn Consistorialraths Dr. Ebrard auf sie aufmerksam gemacht worden. —

Werkes brachte es mit sich, daß Lutz keinen einzelnen Lehrbegriff nach seiner Gesammteigenthümlichkeit characterisiren konnte. —

Manche neue, aber irrthümliche Ansichten über den unserem Briefe eigenthümlichen Lehrtropus enthält die erste Auflage des Ritschl'schen Werkes (1850). Doch ist es — abgesehen von der falschen Ausdrucksweise — nicht unrichtig, wenn er sagt, es liege im Hebräerbriefe eine „gegen das mosaische Gesetz (?) gerichtete, aber vom paulinischen Lehrbegriffe abweichende Theorie der Selbständigkeit des Christenthums" vor (S. 264); auch hat er ganz Recht, gegen die Beschuldigung einer tendenziösen Condescendenz zum Juden-Christenthume, welche Schwegler gegen unsern Vf. erhoben hat, zu protestiren (S. 274 Anm.). —

Eine Erwähnung verdient hier auch die Abhandlung Tholuck's über den Lehrgehalt und die Lehrform des Briefes in der 3ten Auflage seines Commentars (1850. S. 35—47); sie ist voll treffender Bemerkungen über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu dem paulinischen, so weit es sich nämlich um einzelne Lehrpunkte handelt; zu einer richtigen Einsicht in das Ganze dieses Verhältnisses konnte Tholuck dagegen nicht gelangen, weil er die Bedeutung unterschätzte, welche die Verschiedenheit der Vorstellungen und Anschauungsformen bei gleichen denselben zu Grunde liegenden Gedanken für die richtige Würdigung dieses Verhältnisses hat; auch der Hervorhebung verschiedener Momente ein und derselben Idee bei verschiedenen Verfassern gesteht er nicht die ihr zukommende Bedeutung für die Untersuchung des Verhältnisses, welches zwischen diesen Verfassern besteht, zu. Darum konnte er — die herkömmliche Ansicht über den paulinischen Character des Briefes vertheidigend — der Ansicht von Schulz, Köstlin und Planck nicht gerecht werden. —

Auch Lutterbeck (1852) hält den Vf. für einen Pauliner, und zwar für einen strengen Pauliner; sein Brief bezeichne die höchste Spitze des paulinischen Kampfes gegen den Judaismus (II. S. 101. 245. 246). Jedoch bahne er

auch schon eine höhere Vermittlung der Gegensätze an, indem sein Lehrbegriff dem johanneischen weit näher stehe, als irgend ein anderer des N. T's (II. S. 245. 246. 250). Der Vf. sei aber auch der Vertreter des Hellenismus gegenüber dem Judaismus, von welch' letzterem Paulus selbst in formeller Beziehung nicht frei sei; und zwar sei dieser Hellenismus ein durchaus alexandrinischer (I. S. 114. 441. II. S. 101. 245). Lutterbeck hat aber die Ansicht, daß unser Lehrbegriff eine Uebergangsstellung zwischen dem paulinischen und johanneischen einnehme, schlecht begründet, und der philonischen Lehre viel zu großen Einfluß auf die Lehre unseres Vf's zugeschrieben. Neu und eigenthümlich ist endlich seine Ansicht über das Verhältniß, in welchem die in unserem Briefe enthaltene Lehre von dem Glauben zu der paulinischen und zu der des Jacobusbriefes stehen soll (II. S. 248 f.). — Die ausführliche Erörterung Schumann's (1852) enthält viel Gutes; namentlich ist in Betreff der Lehren von der Person und dem Werke Christi und von dem Glauben das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu dem paulinischen gründlich und im Wesentlichen richtig dargestellt. Aber die abgesonderte Betrachtung der „jüdisch-messianischen Vorstellungen" ist nicht zu billigen, indem dieses Verfahren daran hindert, eine Gesammtanschauung der Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs zu gewinnen; dasselbe wäre nur dann gerechtfertigt, wenn die unter dieser Rubrik erörterten Vorstellungen nicht als eigentliche Bestandtheile des Lehrbegriffs, sondern als diesem äußerlich anklebende Reste der früheren Ueberzeugung des Vf's zu betrachten wären, was aber nicht der Fall ist. Uebrigens finden sich in dem bezeichneten Abschnitt mancherlei Unrichtigkeiten. Ferner macht sich Schumann eines großen, die Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs sehr verkennenden Irrthums schuldig, wenn er meint, der Vf. habe die alttest. Formen, in welche er seine Lehre vom Werke Christi gießt, nur mit Rücksicht auf seine jüdischen Leser gewählt. Da könnte man freilich den Vf. nur für einen alexandrinisch gebildeten Pauliner halten (II. S. 771. 790. 820). — End-

lich behauptet Schumann auch einen materiellen Einfluß der alexandrinischen Philosophie auf die Lehre unseres Briefes.

Das Verhältniß der Glaubenslehre unseres Vf's zu der paulinischen hat auch Reuß (1852) sorgfältig, jedoch nicht völlig richtig erörtert. — Baur hat (1853) in seinem Werke „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853) lediglich seine früher ausgesprochene und, wie wir sahen, von Schwegler adoptirte Ansicht über den Charakter unseres Briefes, selbst zu begründen versucht; die Ansicht nämlich daß dieser eine der 2ten Hälfte des 2ten Jahrhunderts angehörige Tendenzschrift sei, in welcher der Paulinismus „seine ursprüngliche Härte mildern, die Kluft, die ihn vom Juden-Christenthum trennt, so viel möglich, ausfüllen, und eine Grundlage gewinnen will, auf welcher er der Gegenparthei die Hand zur Versöhnung bieten kann (S. 98 f.). Jedoch ist es ein Verdienst Baur's, näher nachgewiesen zu haben, daß die Idee des Hohepriesterthums Christi eine Alles beherrschende und bestimmende Stellung in der christlichen Gesammtanschauung unseres Vf's einnimmt. — Die von Baur und Schwegler vertretene Ansicht über den Character und die Tendenz unseres Briefes hat K. R. Köstlin in seiner 1853 und 1854 erschienenen Abhandlung „über den Hebrbrief mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben" bekämpft. Er weist nach, daß von einem Versuche, Juden-Christenthum und Paulinismus einander näher zu bringen, oder den Gegensatz in einem höheren Dritten aufzulösen, von tendenziösen Concessionen an das Juden-Christenthum u. dgl. in unserem Briefe nichts zu finden sei*), und

*) „Der Vf. restringirt weder antijudaistische, paulinische Lehrsätze, noch erkennt er eine relative Berechtigung des Judaismus an, sondern er bekämpft eben den letzteren; er geht nicht darauf aus, die Hauptlehren beider Standpunkte zu vereinigen, er setzt überhaupt nicht gegebene Lehren voraus um sodann eine Vermittlung zu versuchen, sondern er macht einfach seinen Standpunkt gegen den entgegengesetzten geltend, und sucht diesen letzteren als einen durchaus unhaltbaren darzustellen" (1854. S. 465). —

daß man unter der Voraussetzung, daß der Vf. ein Pauliner sei, sagen müßte, „daß der Brief ein von Paulinischer Seite gemachter Versuch sei, das Juden-Christenthum von seiner eigenen alttest. Basis aus zu bekämpfen, und es auf einen höheren, nämlich den paulinischen Standpunkt zu erheben“ (1853. S. 413 u. 426. 1854. S. 464—467). — Er sucht nun aber weiter zu zeigen, daß unser Brief nicht von einem eigentlichen Pauliner verfaßt, überhaupt nicht „das Produkt einer Schule“, sondern ein „Denkmal eines in origineller, scharfer Eigenthümlichkeit dastehenden Geistes“ sei; er gehöre nicht dem paulinischen Gebiete, sondern „dem Gebiete des allerdings von Paulus wesentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Gesetz, sowie zu einer höheren christologischen Anschauung erhobenen, dies Beides aber wiederum ganz eigenthümlich (in philonisch-alexandrinischem Geist) auffassenden allgemein apostolischen Christenthums“ an. — Der Ausgangspunkt der Lehre des Vf's sei das Juden-Christenthum, und sie selbst sei ein auf Anregung des Paulinismus von einem alttest. und alexandrinisch gebildeten und in voller Selbständigkeit vorwärts strebenden Geiste geistig umgebildetes Juden-Christenthum. So sei also unser Brief ein Document des mächtigen, geistigen Einflusses, welchen die Lehre des Apostels Paulus auch auf das ihm sonst vielfach so schroff und feindselig gegenüberstehende Juden-Christenthum ausgeübt habe (1853. S. 413. 1854 S. 467 —478). — Man sieht, daß Köstlin in dieser Abhandlung seine frühere Ansicht modificirt, beziehungsweise den Grundgedanken derselben nach dem Vorgange Planck's klarer und consequenter durchgeführt hat. Seine Ansicht unterscheidet sich in ihrer neuen Gestalt von der Planck'schen nur dadurch, daß er die, auch von diesem anerkannte Verwandtschaft unseres Lehrbegriffs mit dem paulinischen nicht aus einer, lediglich aus der eigenen inneren Triebkraft des Juden-Christenthums hervorgegangenen, sondern aus einer durch Anregung des Paulinismus und durch den Einfluß

des Alexandrinismus hervorgerufenen Entwicklung des Juden-Christenthums erklärt. — So gewiß man nun Köstlin wenigstens in Betreff des Verhältnisses unseres Vf's zu dem Paulinismus gegen Planck Recht geben muß, und so sehr wir die von ihm gegebene Characteristik unseres Lehrbegriffs im Allgemeinen als eine richtige anerkennen, so müssen wir doch behaupten, daß er theilweise vielleicht wegen der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit des Wortes „Juden-Christenthum," unserem Vf. fälschlich manche judaistischen Anschauungen zugeschrieben, und daß er den Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff weit überschätzt hat (1854. S. 404. 408—413). —

Sehr dürftig hat Schmid (1853) unsern Lehrbegriff behandelt; er hält den Hebrbrief für ein Erzeugniß der paulinischen Schule, in welchem sich aber auch eine selbständige Fortentwicklung zeige, indem Momente, welche bei Paulus mehr im Hintergrunde gelegen, zu Hauptideen erhoben, und entschieden paulinische Lehren doch unter andere Gesichtspunkte gestellt würden (II. S. 90. 219 f. 355 ff.). Nach dem Vorgange Köstlin's und Lutterbeck's weist er dann unserem Lehrbegriffe eine Uebergangsstellung zwischen dem paulinischen und johanneischen zu (II. S. 2. 94 f. 359. 364 f.). — Lange (das apostolische Zeitalter 1854. II. S. 600—603) und Phil. Schaff (Geschichte der apostolischen Kirche, 2te Aufl. 1854. S. 635 ff.) sind in ihren Erörterungen über den Hebrbrief unselbständig und folgen der herkömmlichen Ansicht. —

Dagegen hat Hofmann in seinem Schriftbeweis (1852 — 1855) wo er eine fast vollständige Erklärung unseres Briefes niedergelegt hat, trotz vielen Mißgriffen in der Angabe des Gedankenzusammenhangs und in der Einzelerklärung, manche Lehren des Vf's in ein helleres und richtigeres Licht gestellt, und dadurch einen sehr schätzenswerthen Beitrag zur Lösung unserer Aufgabe geliefert. Namentlich ist die Lehre von dem Hohepriesterthume Christi durch ihn wesentlich aufgehellt worden. Die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit der Gesammtanschauung unseres Vf's blieb ihm aber gänz-

lich verschlossen, weil er den Apostel Paulus für den Vf. des Briefes hält. — Dagegen hat Meßner (1856), obschon er den paulinischen Character unseres Lehrbegriffs in herkömmlicher Weise anerkennt, der Ansicht Schulz's, Planck's und Köstlin's mit Recht das Zugeständniß gemacht, daß der Lehrgehalt unseres Briefes auch eine unbestreitbare Verwandtschaft mit dem petrinischen Lehrtropus habe (S. 57.). In der Christologie des Vf's erkennt er ein Mittelglied zwischen der paulinischen und der johanneischen (S. 63.); ferner macht er die richtigen Ansichten Neander's über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu der alexandrinisch-jüdischen Theologie wieder geltend. Endlich strebt er auch nicht nur nach einer vollständigeren Darstellung unseres Lehrbegriffs, als sie — von Köstlin und van den Ham abgesehen — von Andern gegeben worden ist, sondern auch nach einer in der Eigenthümlichkeit desselben begründeten Gliederung des Lehrstoffs. Er geht in seiner Darstellung von dem Priester des neuen Bundes aus, betrachtet dann das Opfer des neuen Bundes und die (nach seiner Meinung nur im Himmel stattfindende) priesterliche Thätigkeit Christi; nun erst erörtert er, was der Vf. von dem alttest. Cultus und insbesondere von der Unvollkommenheit des alttest. Priesterthums und der alttest. Opfer lehrt; den übrigen Lehrstoff endlich behandelt er unter den folgenden Gesichtspunkten, in der Reihenfolge, in welcher wir sie aufzählen: Die Güter des neuen Bundes. Der Glaube. Das Priesterthum der Gläubigen. Die Vollendung. — Wir können jedoch diese Anordnung des Lehrstoffs, auch abgesehen von der Zerstückelung, in welcher Meßner uns die organisch zusammenhängende Lehre des Vf's vor Augen führt, nicht für eine gelungene halten; denn der Grundgedanke des ganzen Briefes muß in einer Darstellung seines Lehrbegriffs billig voranstehen; auch hat Meßner der reichen Lehre unseres Briefes über die Person Christi, noch abgesehen von seinem hohepriesterlichen Amte, eine zu untergeordnete Stelle eingeräumt. — Aber auch in materieller Beziehung kann diese

Darstellung nicht genügen; in der Auslegung ist Meßner zu sehr von Bleek abhängig; namentlich hat er den ziemlich folgenreichen, das rechte Verständniß der Lehre des Vf's über das Werk Christi sehr beeinträchtigenden Irrthum Bleek's, daß Christus erst mit seiner Erhöhung in den Himmel Hohepriester geworden sei, ohne nähere Prüfung adoptirt. Auch ist seine Darstellung sehr lückenhaft; eine Anzahl unserem Briefe ganz eigenthümlicher Vorstellungen und Begriffe (z. B. κατάπαυσις, τελείωσις, μακροθυμία und ad.) hat er nicht einmal erwähnt, geschweige denn gründlich erörtert. —

In neuester Zeit hat Lechler in der 2ten Auflage seines „apostolischen und nachapostolischen Zeitalters" (1857)*) Köstlin gegenüber zwar zugestanden, daß man unsern Brief nicht geradezu ein Erzeugniß der paulinischen Schule nennen dürfe, da die selbständige Eigenthümlichkeit des Vf's nicht geleugnet werden könne, hat aber doch auch ein inniges Anschließen des Vf's an Paulus behauptet. Der Brief sei — so drückt er sich aus — „in seinem Lehrgehalt, was die νοήματα betrifft, paulinisch (vgl. Origenes); nur (?) der Zweck, auch natürlich (!) die persönliche Geistesart und Führung des Vf's bringe durchaus eigenthümliche und von der paulinischen Lehrform abweichende Anschauungen und Darstellungen mit sich" (S. 159. 162. 163.). — Dagegen hat Ritschl in der 2ten Auflage seines Werkes (1857) die Ansicht Köstlin's adoptirt. Doch führt ihn die richtige Unterscheidung verschiedener Richtungen innerhalb des Juden-Christenthums der Wahrheit noch einen Schritt näher. Auf Grund derselben bemerkt er ganz richtig, unser Brief schließe sich eng an den Lehrtypus der Urapostel an, und der Vf. müsse daher, wie diese, in einem näheren Verhältniß zu den Nazarenern gestanden haben; sein Lehrbegriff „stelle eine spätere Entwicklungsstufe der christlichen

*) In der ersten Auflage hatte er den Hebrbrief ganz mit Stillschweigen übergangen. —

Ansicht der Apostel dar, welche sich, wie diese, noch innerhalb des Gebietes des jüdischen Christenthums halte"; er habe es vermocht, unter Einwirkung eines äußeren Anlasses (des Abfalls der ebjonitischen Juden-Christen), „die christliche Ansicht der Urapostel so zu entwickeln, daß die Ueberflüssigkeit des Opferdienstes und die Unverträglichkeit desselben mit dem christlichen Bekenntniß in das Licht trat," (S. 160 ff. 168 f.). — Unrichtig ist es nur, daß Ritschl den Einfluß des Paulinismus auf den Vf. nur in der Christologie anerkennen will, während ihn Köstlin mit Recht als einen weitergreifenden betrachtet. — Delitzsch endlich erkennt zwar „das freie Walten der Individualität des sekundären Vf's", der den Brief im Namen des Apostels Paulus geschrieben habe, an, sagt auch, daß unser Brief von den gefangenschaftlichen paulinischen Briefen zu den johanneischen Schriften überleite (S. 8. 148. 149.), hält aber doch den Vf. für einen eigentlichen Pauliner (Lucas), obschon ihn seine eigene Erörterung (S. 703.) daran hätte irre machen können (S. 702—704). — Auch hat er wieder einen directen Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff behauptet, dabei aber allerdings den Unterschied des beide beseelenden Geistes nicht verkannt.

Der Rückblick auf unsere Vorgänger wird wohl unsern Versuch einer neuen Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefs rechtfertigen; zugleich hat er uns aber auch darüber belehrt, daß wir in den vergleichenden Abschnitten unserer Darstellung besonders das Verhältniß der Lehre des Vf's zu der paulinischen, zu der johanneischen, zu der juden-christlichen und zu der philonisch-alexandrinischen Lehre in's Auge zu fassen haben. — Wir bemerken schließlich nur noch, daß wir die unsern Lehrbegriff betreffenden Monographieen, die wir oben nicht mit aufführten, so weit sie uns bekannt geworden sind, am gehörigen Orte namhaft machen werden. —

§. 2.

Historisch-kritische Voraussetzungen.

Eine ausführliche Erörterung der historisch-kritischen Fragen über den Verfasser, die Leser, die Abfassungszeit und den Absendungsort unseres Briefes ist überhaupt nicht unsere Aufgabe; diejenigen Aufschlüsse aber, welche uns der Character des Lehrbegriffs über die Person, die Individualität und den Bildungsgang des Vf's gibt, können natürlich erst am Schlusse unserer Untersuchung dargelegt werden. Hier haben wir nur in der Kürze anzugeben, welche Antworten auf jene Fragen wir bei unserer Untersuchung als die richtigen schon voraussetzen. —

Was zuerst den Verfasser betrifft, so setzen wir als heutzutage allgemein zugestanden voraus, daß der Apostel Paulus nicht als solcher betrachtet werden kann*). In Betreff der Annahme, daß der Brief im Namen und Auftrag des Apostels Paulus von einem andern Concipienten geschrieben sei, welchem Paulus den Stoff gegeben, die Diction aber überlassen hatte, setzen wir vorläufig nur das voraus, daß man für dieselbe keine bestimmten Anhaltspunkte in unserem Briefe hat**). Dagegen steht es nach 13, 23.

*) Nur Hofmann hält noch an der unmittelbar paulinischen Abfassung des Briefes fest. Stier nennt zwar auch Paulum den, „der diesen Brief schrieb," corrigirt sich aber gleich in den Worten „oder vielmehr mit weiser Absicht durch eine andere Feder die Gedanken des Geistes in seinem Geiste schreiben ließ" (I. S. 1), was wohl nicht in demselben Sinne gemeint ist, in welchem man auch von dem Römerbriefe sagen könnte, Paulus habe ihn durch eine andere Feder schreiben lassen (Röm. 16, 22). —

**) Diese bekanntlich zuerst von Origenes ausgesprochene Ansicht hat in neuerer Zeit an Guericke (Einleitung in das N. T. S. 441), Thiersch (a. a. O. S. 197 ff.), Delitzsch (Zeitschrift für luther. Kirche und Theol. von Rudelbach und Guericke. 1849. H. 2. S. 266 und Comment. S. 704), Ebrard (S. 457 ff.) und Add. ihre Vertreter gefunden. — Der zuletzt genannte Ausleger sucht dafür auch einen Anhaltspunkt in unserem Briefe; er hält es für unmöglich, 13, 19. und 13, 23. auf dieselbe Person zu beziehen; die

allerdings fest, daß der Vf. unseres Briefes mit dem Apostel **Paulus** und seinen Schülern und Mitarbeitern in **näherer, persönlicher Verbindung** gestanden haben muß. — Eine positive Ansicht über die Person des Vf's, welche auf allgemeinere Zustimmung rechnen könnte, können wir nicht voraussetzen. Wir müssen also darauf verzichten,

---

Person, in deren Namen die erstere Stelle geschrieben sei, sei in **Gefangenschaft**, während der Schreiber von 13, 23. **reisefertig** sei, und es nur von dem schnelleren oder langsameren Kommen des so eben frei gewordenen Timotheus abhängig mache, ob er mit diesem, oder ob er allein in den Orient reisen werde. Darum nimmt er an, der Concipient (Lucas) habe den ganzen Brief bis 13, 21. **im Namen des gefangenen Apostels Paulus**, den Schluß aber von 13, 22. an **in seinem eigenen Namen** geschrieben. — Allein eine solche Annahme ließe sich nur dann rechtfertigen, wenn sich keine andere befriedigende Erklärung jener beiden Verse darböte; dies scheint uns aber durchaus nicht der Fall zu sein, sobald man nur eine **unbegründete** Voraussetzung aufgibt: Die Worte 13, 19. **können** nämlich wohl, **müssen** aber keineswegs von einer Gefangenschaft des Briefstellers verstanden werden (vgl. **Bleek**, I. S. 283); erklärt man sie nun **nicht** von einer solchen, so hat es gar keine Schwierigkeit, jene zwei Aussagen auf ein und dieselbe Person zu beziehen. Ja, es sind mehrere Erklärungen möglich: **entweder** war der Vf. durch irgend welche besondere Verhältnisse oder Berufsgeschäfte (z. B. Ordnung der Angelegenheiten einer Gemeinde) noch an der Abreise verhindert; er fordert darum die Leser auf, zu beten, daß ihm die Abreise bald möglich werde, **hofft aber auch selbst**, bald abkommen zu können (daher v. 23); **oder** es steht seiner Abreise kein Hinderniß im Wege; sie ist schon beschlossen, und er wird sie, mit oder ohne Timotheus, jedenfalls bald antreten; die Leser aber sollen um Abwendung von allerlei **Widerwärtigkeiten**, die ihm auf der Reise zustoßen und **seine Ankunft verzögern könnten**, bitten (vgl. die Reisebeschreibung Act. 27. 28; auch 2 Cor. 11, 25. 26.). Es ließen sich vielleicht auch noch andere Erklärungen geben; aber wie man sich die Verhältnisse auch denken mag, jedenfalls sind die beiden Aussagen unschwer zu vereinigen, und die Annahme **Ebrard's** ist deßhalb unstatthaft. — **Thiersch** (a. a. O. S. 197 f.) und **Lutterbeck** (II. S. 102 f.) halten umgekehrt die vv. 13, 17—25. für einen eigenhändigen Schluß des Apostels Paulus; — eine noch weniger haltbare Ansicht. —

die in unserem Briefe nachweisbaren „Gedankenkreise“ „durch eine glückliche Intuition aus dem Kern einer lebendigen (bekannten) Persönlichkeit heraus zu begreifen und so zu entwickeln, daß alle Radien derselben wieder in diesen Mittelpunkt zusammenlaufen *). —

In Betreff des Leserkreises, für welchen der Brief geschrieben ist, setzen wir als feststehendes Resultat aller gründlichen Untersuchungen voraus, daß derselbe nur eine einzelne aus gläubig gewordenen Juden bestehende Gemeinde sein kann. Die von Schwegler (II. S. 304) und Reuß (II. S. 537) wieder vertheidigte Ansicht, der Brief sei an die Juden-Christen überhaupt geschrieben, ist von Köstlin (Abhandl. 1853; S. 420—427) gründlich widerlegt worden. — Die Meinung, das Juden-Christenthum der Leser sei ein ebjonitisches, d. h. „mit essäischen Elementen gesättigtes“ hat Schwegler (II. S. 273—277) zu begründen versucht, und Lutterbeck (II. S. 105) hat sie theilweise adoptirt. Allein die dafür geltend gemachten Gründe sind so schwach, daß wir sie keiner Widerlegung werth erachten. Kann man überhaupt bei einem Leserkreise, dessen Anhänglichkeit an den levitischen Opfercultus so groß war, daß der Vf. in Folge derselben Abfall vom Christenthum befürchten mußte, vernünftiger Weise von Essäismus reden, da doch die Essäer bekanntlich grundsätzlich der Theilnahme am Opfercultus sich enthielten? — Daß wir die juden-christliche Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, in Palästina zu suchen haben, ist von den neueren Auslegern fast allgemein anerkannt worden. Doch hat Köstlin (Abhandl. 1854; S. 366—408) die Ansicht J. E. Chr. Schmidt's (Einleitung in das N. T. I. S. 284. 293) und Wieseler's (Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 481 ff.; Studien und Kritiken 1847. H. 4. S. 840 ff.), daß der Brief an die juden-christliche Gemeinde in Alexandrien geschrieben

---

*) Dies fordert Weiß in der angeführten Abhandlung (S. 310) von der biblischen Theologie.

sei, wieder ausführlich zu begründen versucht. Die früher für diese Ansicht geltend gemachten Gründe sind schon von Bleek (I. S. 42—46), Lünemann (S. 25—30) und Delitzsch (in der oben angeführten Abhandlung S. 275—281) genügend widerlegt. Wir beschränken uns daher auf die Prüfung derjenigen, welche erst Köstlin beigebracht oder eigenthümlich modificirt hat. Es sind folgende:

1) Der Vf. beweist die Erhabenheit Christi nicht erst, sondern rechnet in dieser Beziehung auf die Zustimmung seiner Leser; diese müssen daher selbst mit einer speculativen Christologie vertraut gewesen sein (a. a. O. S. 382 f.). — Allein der Vf. beweist ja die Erhabenheit Christi über die Engel ausführlich; und die Leser, wie sie in unserem Briefe characterisirt sind, erscheinen wohl als νήπιοι und νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς, keineswegs aber als Leute, die sich viel auf speculative Ideen einzulassen geneigt und befähigt waren. An Anknüpfungspunkten für höhere Vorstellungen von der Person des Messias fehlte es aber, wie wir zeigen werden — auch bei palästinensischen Juden-Christen nicht. —

2) Die Stelle 10, 32—34., welche auf die jerusalemische Gemeinde gar nicht passe, passe dagegen trefflich auf die juden-christliche Gemeinde in Alexandrien, sofern man sie von den von Philo berichteten, öfteren Judenverfolgungen, welche die juden-christliche Gemeinde mit betrafen, verstehe (unter den οὕτως ἀναστρεφόμενοι in 10, 33. habe man Juden zu verstehen; vgl. a. a. O. S. 395—400). — Allein nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle kann der Vf. nur an Verfolgungen denken, welche die Leser um ihres christlichen Glaubens willen betrafen. Daß solche zur Zeit der Abfassung unseres Briefes in Alexandrien stattgefunden haben, davon wissen wir gar nichts, wogegen die Vergleichung der Stellen Act. 8, 3. 9, 2. und 26, 10 f. zeigt, daß die Schilderung jener Stelle unseres Briefes trefflich auf die Verfolgung paßt, welche die palästinensischen Juden-Christen nach dem Tode des Stephanus zu erleiden hatten. — Daß auch jerusalemische

Juden-Christen noch eine Habe zu verlieren haben konnten, bedarf keines Beweises (vgl. Röm. 15, 26.).

3) Der Vf. setze voraus, daß seine Leser, wie er selbst, der bloßen πίστις gegenüber auf die γνῶσις einen hohen Werth legten und erst diese höhere Auffassung des Christenthums als τελειότης gelten ließen (a. a. O. S. 403 f.). — Es genügt hiergegen auf 5, 11 ff. zu verweisen. —

4) Hauptsächlich aber beruft sich Köstlin darauf, daß der so ganz und durchaus nach Form und Inhalt seines Schreibens alexandrinische Bildung verrathende Vf. nach 13, 19. selbst der Gemeinde angehöre, an welche er schreibt (a. a. O. S. 404 ff. 426 ff.). — Allein aus dieser Stelle folgt keineswegs, daß der Vf. von Hause aus ein Glied dieser Gemeinde und etwa als διδάσκαλος in ihr wirksam war. Allerdings muß man auf Grund derselben nicht bloß einen vorübergehenden, kurzen Besuch (gegen Bleek I. S. 429; Lünemann z. d. St.), sondern einen länger dauernden Aufenthalt des Vf's bei den Lesern und eine hervorragende Wirksamkeit, welche er in ihrer Gemeinde geübt hatte, voraussetzen. Aber kann denn nicht ein alexandrinisch gebildeter christlicher Lehrer eine solche Wirksamkeit unter palästinensischen Juden-Christen geübt haben? — Ja selbst wenn die Köstlin'sche Auffassung von 13, 19. richtig wäre, so wäre damit noch nicht viel für seine Ansicht über die Empfänger unseres Briefes gewonnen. Denn hatten nicht auch die alexandrinischen Juden eine Synagoge in Jerusalem (Act. 6, 9.)? konnten nicht unter den hellenistischen Juden-Christen in Jerusalem auch solche sein, welche früher der Synagogen-Corporation der Alexandriner angehört hatten*)? Und wenn wir doch gestehen müssen, daß wir den Namen unseres Vf's nicht kennen, wäre es nicht wenigstens möglich, daß derselbe ein solcher der Gemeinde in Jerusalem angehöriger, und später

*) Von der in Act. 6, 9. neben der alexandrinischen genannten kyrenäischen Synagogen-Corporation wissen wir so gut als gewiß, daß manche ihrer Angehörigen Christen geworden waren; vgl. Act. 11, 19 f.

mit dem Apostel Paulus oder mit dessen Schülern in Verbindung getretener, alexandrinisch-gebildeter Lehrer war? — Indeß brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu solchen Vermuthungen zu nehmen, da, wie gesagt, die Köstlin'sche Auffassung von 13, 19. eine irrthümliche ist. — Die ganze Ansicht, daß unser Brief an eine juden-christliche Gemeinde in Alexandrien geschrieben sei, scheitert übrigens schon an der nicht zu leugnenden großen Anhänglichkeit der Leser an den Tempelcultus (vgl. Bleek I. S. 45 ff.*). Ueberdies war die Christengemeinde in Alexandrien schwerlich eine ungemischt juden-christliche. Sie mag es anfangs gewesen sein, wie man aus dem, was die Apostelgeschichte von der Wirksamkeit Apollo's sagt, (vgl. Act. 18, 26. 28.) vielleicht folgern darf; aber bei der von Hause aus universalistischen Richtung des alexandrinischen Judenthums — kann sie es schwerlich auch nur ein Jahrzehnt lang geblieben sein. —

Die Gründe, welche Köstlin gegen die Annahme palästinensischer Leser geltend macht, sind theils schon von Andern widerlegt, theils sind sie ganz haltlos. Der von der griechischen Sprache, in welcher unser Brief geschrieben ist, hergenommene ist schon von Hug und Tholuck**) so widerlegt, daß man denselben nicht immer wieder wiederholen sollte. — Die Meinung, die jerusalemische Gemeinde habe sich zwischen den Jahren 60 und 70 nicht in einem so traurigen Zustand befinden können, da Symeon ihr Bischof gewesen sei, ist nichts weiter als eine bloße Meinung. Wie leicht konnten bald nach dem Tode des jüngeren Jacobus bei der wachsenden Feindschaft der Juden gegen die Christen auch unter dem besten Bischof solche Zustände eintreten! Daß aber die Vorsteher der Gemeinde, an welche der Vf. schreibt, wirk-

---

*) Daß man dabei nicht mit Wieseler an den Tempel in Leontopolis denken kann, haben schon Delitzsch (in d. angeführten Abhandl.) und Lünem. (S. 27 ff.) gezeigt. —

**) Vgl. Hug, Einleitung i. d. Schr. d. N. T. II. §. 10. Tholuck, S. 73—79 in der 2ten und S. 109—117 in der 3ten Auflage seines Commentars. —

lich tadellos waren, zeigt 13, 17. — Das auffallende und schon von Lünemann (S. 172 Anm.) gerügte Argument, daß οἱ ἅγιοι Bezeichnung der jerusalemischen Christengemeinde sei, und daß daher 6, 10. die Leser ausdrücklich von derselben unterschieden würden, könnte man unter Hinweisung auf 13, 24. gegen Köstlin kehren! Der Einwurf endlich: die Theilnahme am Tempelcult wäre bei jerusalemischen Christen nicht zu tadeln gewesen, wird in §. 3 seine Erledigung finden. —

So setzen wir denn, unbeirrt durch die Einreden Köstlin's, mit den meisten Theologen älterer und neuerer Zeit palästinensische Leser voraus. Man könnte nun wohl auch an eine andere palästinensische Christengemeinde denken, als die jerusalemische (vgl. Act. 9, 31. 32. 36.). Aber die größte Wahrscheinlichkeit spricht unbestreitbar für die Annahme, daß der Brief zunächst an die jerusalemische Gemeinde gerichtet ist *). —

*) Die Ansicht Ebrard's (zu 5, 12. und S. 413 f.), daß der Brief nicht an die ganze Gemeinde, sondern an einen geschlossenen Kreis von Neophyten geschrieben sei, welche aus Angst vor der Exclusion vom Tempelcultus nahe daran gewesen, sich von dem Christenthume wieder zurückzuziehen, und deßhalb auf's Neue in Unterweisung genommen worden seien, können wir nicht für richtig und in unserem Briefe begründet halten. Die Hauptstelle, auf welche Ebrard sich beruft, 5, 12., schließt durchaus nicht aus, daß aus der Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, auch Lehrer hervorgegangen waren, daß sie viele Lehrer unter sich hatte, und daß auch sonst noch manche Glieder derselben an dem Christenglauben treu festhielten und nicht νωθροί und νήπιοι genannt werden konnten. Vielmehr setzt der Brief gerade voraus, daß die Gemeinde viele treue ἡγούμενοι hatte (13, 17. 24.), und daß sich unter den Lesern auch manche fanden, welche ihre schwachen Brüder im Glauben stärken und vor dem Abfall bewahren konnten (vgl. z. B. 12, 12 f. 10, 24.). Ebenso wenig schließt jene Stelle aus, daß unter den Lesern einzelne, erst vor Kurzem gläubig Gewordene sich befinden konnten, auf welche das ὀφειλ. εἶναι διδ. διὰ τὸν χρόνον nicht anwendbar war. Denn der Vf. faßt eben nur den Gemeindebestand im Ganzen und Großen, wie er zu seiner Zeit war, in's

In Betreff der Abfassungszeit halten wir es mit fast allen Auslegern für unzweifelhaft, daß unser Brief einige Jahre vor der Zerstörung Jerusalems und zwar noch vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges geschrieben ist. Die Ansicht Schwegler's (II. S. 309) Baur's und Planck's (a. a. O. S. 450), denen sich auffallenderweise der sonst so besonnene Schmid (II. S. 61) anschließt, daß der Brief nach der Zerstörung Jerusalems (nach Schwegler am Schlusse des ersten Jahrhunderts) geschrieben sei, ist schon durch die Bemerkung Ritschl's (1te Aufl. S. 264. Anm.) „daß der Argumentation des Briefes jeder Nerv fehlen und derselbe nur ein dialektisches Exercitium sein würde, wenn er nach dem Aufhören des levitischen Cultus geschrieben wäre" genügend widerlegt. — Die nähere Zeitbestimmung, welche zwischen den Jahren 62 bis 67 schwankt *), hat für unsern Zweck kein Interesse. Das Gleiche gilt auch von der Bestimmung des Absendungsortes. Am wahrscheinlichsten ist uns, daß der Brief zwischen 64 und 66 in Italien, jedoch wahrscheinlich nicht in Rom geschrieben ist **). —

Auge. Daß aber die große Mehrzahl der Glieder einer Gemeinde, welche früher so schöne Beweise ihres Glaubens gegeben hatte, wie sie 6, 10. und 10, 32 ff. erwähnt sind, wohl in der Folge so weit zurückkommen konnte, wie es in unserem Briefe vorausgesetzt ist, zeigt das Beispiel der galatischen Gemeinden (vgl. Gal. 1, 6. 3, 3. 4, 19. 5, 7.); und daß gerade die jerusalemische Gemeinde nach dem Tode des Jacobus leicht in einen so traurigen Zustand herabsinken konnte, bezeugt das, was wir aus dem Munde ihres Vorstehers, des Jacobus, etwa 6 oder 7 Jahre vor Abfassung unseres Briefes über sie hören (Act. 21, 20.). Vgl. auch Lünem. S. 25. Anm. und zu 5, 12. —

*) Ebrard: Ende des Jahrs 62; Lutterbeck (II. S. 102 f. vgl. S. 130): Frühsommer 63; De Wette: 62 oder 63—67; Tholuck: ungefähr 64; Wieseler (a. a. O. S. 518): Frühjahr bis Juli 64; Bleek und Lünem.: 65—67. —

**) Daß 13, 24. nicht, wie Bleek und Lünem. meinen, gegen die Abfassung in Italien spricht, hat Tholuck z. d. St. gezeigt. Einen Ort in Italien betrachten als Absendungsort Ebrard (zu 13, 24.), Lutterb. (II. S. 102 f.), Wieseler (S. 518), Tholuck (S. 120), Köstlin (Abhandl. 1854. S. 387). — Schwegler (II. S. 295 ff.) dagegen will beweisen, daß der Brief in Kleinasien geschrieben sein müsse, und Bleek (I. S. 436) denkt an Korinth oder Ephesus. —

§. 3.

Veranlassung, Zweck und Gedankengang des Briefes.

Es waren die Zustände der jerusalemischen Gemeinde, welche den Verfasser veranlaßten unsern Brief zu schreiben. Aus den Act. 21, 20. berichteten Worten des Jacobus und der Aeltesten dieser Gemeinde erfahren wir, daß sie aus vielen Myriaden gläubig gewordener Juden bestand, und daß diese alle Gesetzeseiferer waren. Der Rath, welchen Jacobus dem Apostel Paulus gibt, läßt uns schließen, daß sich ihr Gesetzeseifer besonders auch auf die durch das Gesetz vorgeschriebenen gottesdienstlichen Gebräuche bezog. Es kann uns daher nicht auffallend sein, daß die Leser unseres Briefes, wie in diesem offenbar vorausgesetzt ist, nicht nur fortwährend an dem Tempelcultus Theil nahmen (was ja auch die Apostel thaten), sondern auch eben so sehr als die ungläubigen Juden von dem levitischen Priesterthume und den gesetzlichen Opfern die Vermittlung der Sündenvergebung erwarteten. Es hatte dies theilweise in ihrer zähen Anhänglichkeit an das Alte, von den Vätern Ueberkommene seinen Grund; theilweise in ihrem Haften an dem Aeußerlichen und in die Augen Fallenden und in der Unfähigkeit in lebendigem Glauben an das Unsichtbare sich zu halten. Aber auch die zu Grund liegenden religiösen Motive dürfen wir nicht verkennen. Von der Heiligkeit und Unantastbarkeit des mosaischen Gesetzes waren diese Juden-Christen fest überzeugt; das Aufgeben irgend einer Satzung und namentlich der so wichtigen gottesdienstlichen Gebote war in ihren Augen eine frevelhafte Geringachtung des Gesetzes und des Gesetzgebers. — Sodann fühlten sie offenbar ein Bedürfniß nach Sündensühnung; aus Mangel an Erkenntniß der christlichen Wahrheit glaubten sie aber, daß dieses religiöse Grundbedürfniß durch nichts Anderes befriedigt werden könne, als durch die alttest. Opfer; hatte doch Gott dieselben gerade zu diesem Zwecke eingesetzt! Auch konnten sie bei ihrer Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthum, nach

welcher das erstere nichts wesentlich Neues war, und Nichts ändern oder aufheben konnte, sondern nur die Erfüllung einiger Verheißungen brachte, gar nicht darauf kommen, die Sündensühnung in etwas Anderem zu suchen, als in den alttest. Opfern. „Der unermeßliche Gedanke, daß die ganze Schuldenlast der Menschheit in dem einzigen Opfer Jesu Christi getilgt ist" konnte bei ihnen nicht nur „seine Consequenzen noch nicht frei und ungehemmt entwickeln" *), sondern er mußte ihnen noch ganz fremd sein. Und ebenso wenig konnten sie etwas von dem Mittleramte Christi ahnen, da ja in den levitischen Priestern schon die von Gott bestellten Mittler zwischen ihm und den Menschen vorhanden waren. Dieser Mangel an christlicher Wahrheitserkenntniß war auf der einen Seite ein Grund ihres Festhaltens an dem levitischen Priesterthum und Opferdienste; und auf der andern Seite hatte dies Festhalten wieder zur Folge, daß ihnen die Erkenntniß der Bedeutung und Kraft des Opfers Christi und seines Mittleramtes immer mehr verschlossen und immer ferner gerückt wurde. —

Eine unmittelbare Folge davon war, daß sie an dem Kreuzestode Christi, dessen Bedeutung sie nicht erkannten, Anstoß nehmen mußten. Was sollte der Zweck dieser tiefen Erniedrigung des Messias, der Zweck seines Leidens und besonders seines so schmachvollen Todes sein, wenn doch die Sündensühnung in anderer Weise vollzogen wurde? So lange die Erwartung einer ganz nahe bevorstehenden glorreichen Wiederkunft des Auferstandenen in den judaisirenden Juden-Christen noch lebendig war, trat die tiefe Erniedrigung Christi dieser seiner bevorstehenden herrlichen Erscheinung gegenüber in den Schatten. War und blieb auch der Kreuzestod des Messias der großen Mehrheit der jerusalemischen Gemeinde etwas Unbegreifliches, so verhütete doch jene Erwartung, daß sie sich an demselben ärgerten. Jetzt aber hatte dieses Be-

---

*) J. Müller: Die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht. S. 75 f.

wahrungsmittel seine Kraft verloren. Eine Reihe von Jahren war hingegangen, und immer war Christus noch nicht wiedergekommen. Da wurde jene Erwartung immer schwächer und unlebendiger; das Auge der jerusalemischen Juden-Christen war nicht mehr so anhaltend auf die künftige Offenbarung der Herrlichkeit Christi gerichtet; sie waren des Wartens müde geworden, und ihre Hoffnung war durch Zweifel gelähmt. Damit trat aber auch die Schmach des Kreuzestodes Christi in den Vordergrund ihres Bewußtseins, und der alte Anstoß an demselben stellte sich bei ihnen in verstärkter Kraft wieder ein, so daß sie selbst in dem Glauben daran, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, wankend wurden*). —

Nun traten auch noch Verfolgungen ein, welche sie von Seiten ihrer Volksgenossen um ihres christlichen Glaubens willen zu erdulden hatten (vgl. 12,4 ff.); zwar waren es keine blutigen Verfolgungen; ebensowenig bestanden dieselben darin, daß das Synedrium den großen Bann über die Christen aussprach, und ihnen dadurch den Zutritt zu den Vorhöfen des Tempels und die Betheiligung am Tempelgottesdienste verwehrte, oder gar den christlichen Cultus ausdrücklich untersagte und die Verweisung der Christen aus Jerusalem aussprach**). Doch war es gewiß eine natürliche Folge der wachsenden Feindseligkeit der Juden gegen die Christen, daß diese bei ihrer Theilnahme am Tempelcultus mancherlei zu erdulden hatten, daß ihre besonderen gottesdienstlichen Versammlungen nicht mehr so ungestört blieben, wie bisher, und daß der Besuch derselben öfters gefahrbringend sein konnte. Jedenfalls waren die Verfolgungen der Art, daß die Hebräer sie bei dem beklagenswerthen Zu-

*) Vgl. Bleek. II. S. 286 ff.

) Diese Ansicht hat Thiersch: **de epistola ad Hebraeos commentatio historica. Marburg, 1848, und etwas modificirt a. d. früher a. O. S. 188—197 zu begründen versucht, und auf Grund derselben unsern Brief als ein Trostschreiben betrachtet. Vgl. dagegen Delitzsch in d. a. Abhandl. und Lünem. S. 31. —

stand ihres inneren Christenlebens nicht mit derselben standhaften, glaubensmuthigen Geduld ertragen konnten, mit welcher sie in früherer, besserer Zeit größere Leidenskämpfe siegreich bestanden hatten (vgl. 10, 32 ff.). —

So kam es, daß bei der großen Mehrheit der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem eine sehr bedenkliche Neigung zum Abfall vom Christenthume und zur völligen Rückkehr zu dem Judenthume sich einstellte. —

Dieser traurige Zustand der Muttergemeinde des Juden-Christenthums, auf welche Aller Augen gerichtet waren, veranlaßte den Vf., unsern Brief an dieselbe zu richten. Sein Hauptzweck war, die drohende Gefahr abzuwenden, d. h. die Leser vor dem Rückfall in das Judenthum zu bewahren. Um diesen Zweck zu erreichen, waren, wie sich aus dem vorhin Gesagten ergibt, mancherlei Aufgaben zu lösen. Bloße Ermahnungen, Warnungen und Drohungen konnten nicht zum Ziele führen. Vielmehr mußte es sich der Vf. vor Allem angelegen sein lassen, die mangelhafte Erkenntniß der Leser über das Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthume zu berichtigen. So lange sie noch jene geringe Vorstellung von dem neuen Bunde hatten, war auf Besserung der Gemeindezustände nicht zu hoffen.

Der neue Bund mußte ihnen in seiner Erhabenheit vor die Augen gestellt werden; sie mußten davon überzeugt werden, daß derselbe nicht blos Einiges zum alten Bunde hinzugefügt habe, sondern daß er ein wirklich neuer, selbständig neben dem alten stehender und über diesen hocherhabener, vorzüglicherer Bund Gottes mit den Menschen sei. Aber auch den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes mußte der Vf. nachweisen, und namentlich zeigen, daß der alte Bund über sich selbst hinausweise, daß es also keine Geringachtung des göttlichen Gesetzes sei, wenn die Christen sich von den Institutionen des alten Bundes lossagten, daß vielmehr der alte Bund unbeschadet seines göttlichen Ursprungs dem neuen weichen müsse. — Ferner mußte er es als eine höchst wichtige Aufgabe ansehen, die Leser davon zu überzeugen, daß

der alte Bund in seinem Opfer- und Priesterinstitut nichts vor dem neuen voraus habe, und daß das Verlangen nach einer Sündensühnung in dem letzteren in viel höherer und vollkommener Weise befriedigt werde, indem Christus als der neutest. Hohepriester durch sein ein und für allemal dargebrachtes Sühnopfer das wirklich geleistet habe, und noch fortwährend leiste, was die levitischen Priester durch ihre zahlreichen Opfer nimmermehr leisten könnten. Er mußte zu diesem Zwecke den Blick der Leser von dem Sichtbaren und Irdischen hinweg auf das Unsichtbare und Himmlische hinlenken.

Es handelte sich hierbei nicht eigentlich um einen Kampf gegen Werkgerechtigkeit. Gewiß waren die Hebräer von dieser nicht frei; aber es war doch wenigstens ein Gefühl davon, daß sie der Sündenvergebung bedurften, in ihnen vorhanden; und wenn es auch diesem Gefühl an der rechten Lebendigkeit und Energie fehlte, so lag doch der Grund der drohenden Gefahr zunächst in etwas Anderem. Der Hauptirrthum der Hebräer betraf weniger die Lehre von dem subjectiven Rechtfertigungsmittel (Glauben oder Werke), als die Lehre von dem objectiven Grund der Sündenvergebung und Rechtfertigung. Ob man diesen in den alttest. Opfern oder in dem Werke Christi zu suchen habe, darum handelte es sich hauptsächlich. Es wäre daher in diesem Falle nicht einmal gerathen gewesen, auf jene zwischen dem Apostel Paulus und den Judaisten streitige Lehre näher einzugehen. Auch war zu erwarten, daß die Leser, wenn sie die ihnen in unserem Briefe dargebotene Belehrung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes und namentlich über die Wirkungslosigkeit der alttest. Opfer und über das Hohepriesterthum und das Opfer Christi völlig erfaßten, von ihrer Werkgerechtigkeit geheilt würden *). —

---

*) Uebrigens stimmt das oben Bemerkte sehr gut zu der Annahme jerusalemischer Leser; denn die außerhalb Palästina's wohnenden Juden-Christen legten, gerade weil sie selten am Tempelcultus Antheil nehmen

Mit dem Nachweis, daß der Kreuzestod Christi ein wesentliches Moment des vollkommenen und ewig gültigen Opfers war, welches der neutest. Hohepriester zur Erwirkung der Sündenvergebung dargebracht hat, hatte der Vf. den Anstoß der Leser an demselben schon theilweise gehoben; er thut dies aber auch noch auf anderem Wege, indem er nämlich zeigt, daß die tiefe Erniedrigung, und besonders das Leiden und Sterben Christi seine Erhabenheit nicht zweifelhaft machen könne, da es für ihn selbst der ihm von Gott verordnete Weg zu seiner Herrlichkeit gewesen sei. — Endlich mußte der Vf. es sich auch angelegen sein lassen die Hoffnung der Leser neu zu beleben, und sie zu treuem, geduldigem Ausharren bis an's Ende zu ermuntern. — Die Absicht sie in ihren Trübsalen zu trösten hat er zwar auch; aber der Trost ist in seinem Briefe der Belehrung und Ermahnung durchaus untergeordnet, was auch dem oben geschilderten Zustand der Gemeinde allein entsprechend ist. —

So war der Vf. bemüht dadurch, daß er die verschiedenen Quellen der Neigung zum Rückfall in das Judenthum zu verstopfen suchte, seinen Hauptzweck zu erreichen und seinen Ermahnungen und Warnungen Eingang zu verschaffen. Sehen wir nun, wie er seine verschiedenen Aufgaben gelöst

---

konnten, auf die Beschneidung, die Sabbathfeier, die Beobachtung der Speisegesetze und andere, den Tempelcultus **nicht** betreffende Cärimonialgesetze ein noch größeres Gewicht, als die jerusalemischen; jenen lag also die eigentliche **Werkgerechtigkeit** viel näher, als diesen. — Man braucht deßhalb das Stillschweigen des Vf's über die angegebenen Punkte nicht mit **Delitzsch** aus einer zarten Rücksicht auf die Urgemeinde, aber auch nicht mit **Köstlin** (Abhdl. 1854. S. 380) **daraus** zu erklären, daß der Vf. bei seinen Lesern das Festhalten an der Sitte der Beschneidung und der Sabbathfeier ganz unverfänglich fand. Zwar ist dies ganz richtig, aber **nur unter der Voraussetzung**, daß die Leser darin nicht ihre Rechtfertigung suchten; und in diesem Fall hätte auch der Apostel Paulus das Festhalten jüdischer Gebräuche an den Hebräern nicht getadelt. — Daß übrigens das oben erwähnte Stillschweigen **auch in der Geistesrichtung des Vf's** seinen Grund hat, werden wir am gehörigen Orte nachweisen. —

hat, indem wir einen Blick auf den Gedankengang unseres Briefes werfen. —

Drei Umstände machen es unmöglich den Hebrbrief in bestimmte, genau gegen einander abgegränzte Theile zu zerlegen. Erstlich sind in die dogmatischen Ausführungen überall Ermahnungen an die Leser eingeflochten; diese ruhen zwar gewöhnlich auf dem Grunde der vorangehenden lehrhaften Erörterungen, können aber doch nicht füglich als einen Theil mit denselben bildend betrachtet und behandelt werden; denn sie schließen theilweise selbst wieder dogmatische Belehrungen, welche andere Gegenstände betreffen, in sich, und theilweise könnten sie ebenso gut zu dem folgenden als zu dem vorangehenden dogmatischen Theile gerechnet werden. — Sodann gränzt der Vf. selbst die einzelnen Theile seines Briefes nicht scharf gegen einander ab, sondern leitet, wenn er einen Gegenstand genügend erörtert hat, den Leser fast unmerklich zur Betrachtung eines andern hinüber. — Und endlich sind einzelne Ausführungen über den Grundgedanken, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, in fast alle dogmatischen Erörterungen hineingeflochten. — Wir müssen aus diesen Gründen auf eine Zerlegung des ganzen Briefes in bestimmte Abschnitte verzichten, und uns mit einer Angabe des vom Vf. eingeschlagenen Gedankengangs begnügen. Doch fällt das in die Augen, daß Cap. 1, 1. — 3, 6. von der Erhabenheit der Person Christi, des Vermittlers der neutest. Gottes-Offenbarung über die Vermittler der alttest. Offenbarung, Cap. 4, 14. — 5, 10. und Cap. 7 von der hohepriesterlichen Würde Christi und von seiner Erhabenheit über die alttest. Priester und Hohepriester, Cap. 8, 1. — 10, 18. von der Vorzüglichkeit seiner λειτουργία vor der der letzteren, und von Cap. 10, 19. an fast nur noch von den subjectiven Bedingungen des Heilsbesitzes die Rede ist. —

Der Brief beginnt mit einer Gegenüberstellung der alt- und der neutest. Offenbarung Gottes und mit einer Schilderung der Erhabenheit des neutest. Offenbarungs-Mittlers

(1, 1—4.); hierdurch will der Vf. eine Vergleichung zwischen diesem und den alttest. Offenbarungs-Mittlern einleiten; diese Vergleichung stellt er an um die Leser sogleich von der Wahrheit des durch den ganzen Brief sich hindurchziehenden Grundgedankens, daß nämlich der neue Bund weit vorzüglicher und erhabener sei, als der alte, zu überzeugen. V. 4 leitet zu der ersten dieser Vergleichungen, der mit den übermenschlichen Vermittlern der alttest. Gottes-Offenbarung, mit den Engeln, über; dieser Vers enthält nämlich schon den Satz, dessen beide Glieder in den folgenden vv. 5—13 bewiesen werden. — Auf diesen Nachweis gründet der Vf. alsbald die Ermahnung, auf das gehörte neutest. Wort zu achten, und stützt dieselbe durch die Hinweisung darauf, daß die Geringachtung dieses Wortes noch viel sicherer gestraft werden müsse, als die Geringachtung des durch die Engel vermittelten Gotteswortes, da Gott nicht den Engeln, sondern dem Sohne „die zukünftige Welt" unterthan gemacht habe (2, 1–5.). Ein gegen den zuletzt (v. 5.) ausgesprochenen Gedanken sich erhebendes Bedenken, daß es nämlich schwer glaublich sei, daß nicht mehr die Engel, sondern der während seines Lebens so tief unter den Engeln stehende, dem Leiden und dem schmachvollsten Tode unterworfene Jesus in der zukünftigen Welt die Herrschaft übe, widerlegt der Vf. durch eine alttest. Weissagung und durch den Nachweis der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi und der Bedeutung desselben für Christum selbst und für das Volk Gottes (2, 6—18.). — Durch eine auf die beiden vorigen Capitel gegründete Ermahnung knüpft der Vf. dann den Nachweis der Erhabenheit Christi über den größten menschlichen Vermittler der alttest. Gottesoffenbarung, über Moses, an (3, 1—6.). — Hier am Ende der Entwicklung des ersten Hauptgedankens angelangt, nimmt er von dem zuletzt (3, 6.) ausgesprochenen Gedanken, daß zum Hause Gottes nur die gehören, welche die freudige Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung sich bewahren, Veranlassung eine längere Ermahnungsrede an die Leser zu richten. Sie besteht in der

Auslegung und Anwendung der Stelle Ps. 95, 7—11, schließt aber auch eine dogmatische Ausführung über die in diesem Psalmworte erwähnte „Ruhe Gottes" in sich, und wird zuletzt in einer andern durch diese dogmatische Ausführung herbeigeführten Form wiederholt (4, 11.), und durch die Hinweisung auf die richtende und strafende Kraft des Wortes Gottes und auf die Allwissenheit Gottes selbst begründet (3, 7. — 4, 13.). —

An jene Ermahnung knüpft sich die damit unmittelbar gegebene, weitere Ermahnung am Bekenntnisse der neutest. Wahrheit festzuhalten, und mit freudiger Zuversicht dem Throne der Gnade zu nahen, an (4, 14—16.). Der Vf. stützt dieselbe aber auch durch einen Rückblick auf das, was er früher in der Kürze über das Hohepriesterthum Christi (2, 17 f. — 3. 1.) und über die Erhabenheit seiner Person (Cap. 1. 2, 5—9. 3, 1—6.) gesagt hatte *); und so bildet diese Ermahnung zugleich den Uebergang zu der nun folgenden ausführlichen Erörterung über das Hohepriesterthum Christi. —

In dieser weist denn der Vf. zuerst nach, daß er guten Grund habe **) von einem Hohepriesterthum Christi zu reden, da die beiden zur Uebernahme des Hohepriesteramtes wesentlichen Erfordernisse bei ihm vorhanden seien (5, 1—10.). Hierbei hatte der Vf. das Wort des Ps. 110, nach welchem der Messias ein Priester nach der Weise Melchisedeks sein sollte, benützt; und gerade auf Grund dieses Psalmwortes wollte er die Erhabenheit Christi, des neutest. Hohepriesters, über die levitischen Priester und Hohepriester nachweisen. Aber schon im Begriff dies zu thun, schiebt er im Hinblick auf den traurigen Zustand der Leser eine zweite längere Ermahnungsrede ein, nach welcher er mittelst einer ebenso geschickten als ungesucht sich darbietenden Wendung zu dem in

---

*) Das οὖν gehört also zu der Ermahnung und zu ihrer Motivirung. Vgl. Hofmann. II. S. 44. —

**) Hofmann und Delitzsch beziehen das γάρ in 5, 1. nur auf 4, 16.; aber der Inhalt von 5, 1—10. zeigt, daß es sich auf 4, 14—16. bezieht, und daß der Vf. besonders 4, 14. 15. im Sinne hat.

5, 11. verlassenen Gegenstande seiner Erörterung wieder zurücklenkt (5, 11. — 6, 20.). —

Nun beweist er nämlich theils aus den angegebenen Psalmworten, theils durch die Erinnerung an zwei Eigenschaften, welche Christum vor allen Menschen auszeichnen, die Erhabenheit des neutest. Hohepriesters, der der Priester nach der Weise Melchisedeks ist, über die alttest. Priester und Hohepriester; zugleich zieht er einige Folgerungen in Beziehung auf die Aufhebung des alttest. Priesterthums, die Umgestaltung des Gesetzes und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten (Cap. 7).

Sodann geht er dazu über, die Vorzüglichkeit der Amtsverrichtungen Christi vor denen der levitischen Hohepriester zu erörtern; was jene vor diesen auszeichnet, ist zunächst das, daß sie nicht in dem abbildlichen Heiligthume, sondern im Himmel selbst von Christo vollzogen werden, sodann daß ihr Character dem Character des neuen Bundes entspricht, welcher auf bessere Verheißungen gegründet ist, als der alte Bund. — Als Beleg für die Mangelhaftigkeit des alten Bundes und den vorzüglichern Character des neuen führt der Vf. die Stelle Jer. 31, 31—34. an, und folgert aus derselben, daß der alte Bund dem neuen weichen müsse, so daß er also auch in dieser Erörterung wieder auf den Grundgedanken seines Briefes zurückkommt (Cap. 8). — Hiermit war die Vorzüglichkeit der λειτουργία Christi vor der der alttest. Hohepriester erst im Allgemeinen erwiesen; nun aber vergleicht der Vf. beide näher mit einander. Er schildert die Amtswirksamkeit der alttest. Hohepriester als eine unvollkommene und ihren Zweck nicht erreichende (9, 1—10.) und stellt derselben das ein und für allemal vollbrachte, vollkommene und ewig wirkungskräftige hohepriesterliche Werk Christi gegenüber (9, 11—14.). Nur sofern Christus dieses vollkommene hohepriesterliche Werk vollbracht und das wahre Opfer dargebracht hat, konnte er der Mittler des neuen Bundes sein; denn sein Tod war nothwendig, wenn die neutest. Verheißungen in Kraft treten sollten; ebenso mußte ja auch der alte Bund durch ein Bundesopfer eingeweiht werden

(9, 15—22.). Wenn hierzu Thieropfer erforderlich waren, so mußte Christus, der nicht in das irdische Heiligthum, sondern in den Himmel selbst einging, ein besseres Opfer darbringen (9, 23 f.). Daß er dieses Opfer wiederhole, wie die alttest. Hohepriester ihre Opfer wiederholen müssen, ist ganz undenkbar (9, 25—28.); es bedarf aber auch wegen der Allgenugsamkeit dieses ein und für allemal dargebrachten Opfers keiner wiederholten Opferdarbringung, und aus demselben Grunde sind auch alle andern Sühnopfer überflüssig geworden (10, 1—18.). —

Nachdem der Vf. so den dogmatischen Grund zu seinen Ermahnungen an die Leser vollends gelegt hat, wendet er sich in einer längeren paränetischen Ansprache an dieselben. Er ermahnt sie, ihr Christenvorrecht zu Gott zu nahen zu gebrauchen, am Bekenntniß der Hoffnung festzuhalten, einander zu allem Guten zu vermahnen, und die Christenversammlungen nicht zu verlassen (10, 19—25.). Er hält ihnen dann mit großem Ernste die schweren Folgen des Abfalls von Christo vor (10, 26—31.), erinnert sie an ihren in früheren Verfolgungen bewiesenen Glaubensmuth und ermahnt sie auch jetzt ihre freudige Zuversicht festzuhalten und sich standhaft zu beweisen, damit sie bei dem nahe bevorstehenden Kommen Christi zum Gericht als Gläubige der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig würden (10, 32—39.). — Um sie dazu zu ermuntern, stellt er ihnen nach einer Begriffsbestimmung des Glaubens eine ganze Reihe von Glaubensvorbildern aus der Zahl der alttest. Frommen vor Augen (Cap. 11), ermahnt sie nach dem Vorbild dieser Glaubenszeugen und im Hinblick auf das höchste Glaubensvorbild, welches sie an Christo selbst hätten, in Standhaftigkeit den ihnen verordneten Kampf zu bestehen (12, 1—3.), zumal da derselbe noch kein blutiger Kampf sei, und da sie den Trost hätten, daß die Züchtigungen, mit welchen Gott sie heimsuche, nur ein Beweis ihrer Kindschaft und der Vaterliebe Gottes seien, welcher sie durch Leiden erziehen und zur Heiligkeit führen wolle (12, 4—11.). Darum sollten sie sich

ermannen, nach Frieden und nach der Heiligung trachten und vor Allem einer den andern vor dem ansteckenden und des christlichen Heiles beraubenden Abfalle zu bewahren suchen (12, 12—17.). Die letztere Ermahnung begründet der Vf. wieder durch eine Gegenüberstellung des alten und des viel besseren neuen Bundes (12, 18—24.); und schließt dann mit der Ermahnung, die Leser sollten sich vor Abkehr von der neutest. Offenbarung Gottes hüten, dagegen für die Theilnahme an dem ewigen Reiche Christi Gott dankbar sein und ihm mit Scheu und Ehrfurcht dienen (12, 25—29.). —

Cap. 13 enthält noch einzelne meist nicht näher zusammenhängende Ermahnungen (v. 1—8. 17.); sodann eine Warnung vor fremdartigen Lehren, eine daran sich anschließende Nachweisung, daß wer noch an den alttest. Gottesdienst sich halte, nach den diesem geltenden Satzungen keinen Theil an Christo habe, und die darauf gegründete Ermahnung, aus dem Verbande der alttest. Gemeinde herauszutreten und statt der Thieropfer die neutest. Opfer des Lobes und der Wohlthätigkeit darzubringen (v. 9—16); endlich eine Aufforderung zur Fürbitte für den Vf., einen Segenswunsch mit angehängter Doxologie, eine Bitte um freundliche Aufnahme des Briefes, eine Mittheilung über das Schicksal des Timotheus und über den Entschluß des Vf's, die Empfänger des Briefes bald zu besuchen, die Bitte um Ausrichtung und die Bestellung aufgetragener Grüße und zuletzt den Schlußsegenswunsch. *)

§. 4.

Die Grundanschauung und die Gliederung des Lehrbegriffs.

Es fragt sich nun, in welcher Weise wir den in unserem Briefe enthaltenen Lehrstoff einzutheilen und anzuordnen haben. Daß es sehr verkehrt wäre, wenn wir die einzelnen Lehren in das Fachwerk des kirchlichen oder irgend eines modernen

*) Der Gedankengang der wichtigsten Capitel unseres Briefes, der hier nur angedeutet werden konnte, wird später näher aufgezeigt werden. —

dogmatischen Systems einregistriren wollten, versteht sich von selbst. Schon in der Eintheilung und Anordnung des Lehrstoffs muß die Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs erkennbar sein, d. h. die Ordnung, in welcher wir die von dem Vf. behandelten Hauptstücke der christlichen Lehre in unserer Darstellung auf einander folgen lassen, darf keine willkürliche, sondern muß die in der Gliederung des Lehrorganismus objectiv gegebene sein. —

Um diese Gliederung unseres Lehrbegriffs darlegen zu können, müssen wir hier in der Kürze die religiöse Grundanschauung unseres Vf's in ihren allgemeinsten Umrissen skizziren; wir können jedoch den Beweis für die Richtigkeit unserer Zeichnung an dieser Stelle noch nicht führen, da wir sonst der Darstellung selbst vorgreifen müßten. Die religiöse Grundanschauung des Vf's wurzelt in der alttest. Idee des Bundes zwischen Gott und dem von ihm erwählten Volke. Sowohl den Mosaismus, als das Christenthum stellt er unter den Gesichtspunkt dieser Idee, betrachtet sie also als zwei von Gott aufgerichtete Bündnisse. Auch in anderen neutest. Schriften finden wir bekanntlich diese Betrachtungsweise. Aber in keinem anderen neutest. Lehrbegriffe hat dieselbe eine so fundamentale, umfassende und alle einzelnen Lehranschauungen beherrschende und bestimmende Bedeutung, wie dieß in dem unsrigen der Fall ist. — Doch haben wir erst eine noch ganz unbestimmte Vorstellung von der Grundanschauung des Vf's, wenn wir wissen: das Christenthum ist in seinen Augen ein zweiter von Gott aufgerichteter Bund. Wir müssen näher zusehen, welche Vorstellung er mit dem Begriff eines Bundes zwischen Gott und dem von ihm erwählten Volke verbindet. — Der Zweck, welchen Gott bei der Aufrichtung des Bundes vor Augen hat, ist die Erfüllung des Wortes: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein.“ Das letzte Ziel (τέλος), zu welchem das in den Bund Gottes aufgenommene Volk gelangen soll, ist hiernach das Leben in der unmittelbarsten und vollkommensten Gemeinschaft mit Gott. Der Beginn eines solchen Lebens ist

die Vollendung (τελείωσις) des Bundesvolks und jedes einzelnen Bundesgliedes. — Die Erreichung dieses Zieles muß natürlich zuerst und hauptsächlich Gottes eigenes Werk sein; doch ist sie auch durch das Verhalten des Bundesvolks bedingt. — Das Thun Gottes ist nun ein zweifaches; es besteht nämlich in einer Offenbarung und in der Errichtung einer Versöhnungsanstalt. Mit der Offenbarung beginnt die Thätigkeit Gottes; in derselben macht Gott dem von ihm erwählten Volke die Gnadenabsichten kund, welche er durch die Bundschließung an demselben verwirklichen will. Dies geschieht in von ihm gegebenen Verheißungen. Diese Verheißungen sind also als Ausdruck der göttlichen Gnadenabsichten die Grundlage des errichteten Bündnisses. Aber auch die Forderungen, in deren Erfüllung das die Erreichung des Zieles bedingende, rechte Verhalten des Bundesvolkes besteht, thut Gott diesem in seiner Offenbarung kund. — Nun ist aber das von Gott erwählte Volk ein sündiges Volk; und Sünder können unmöglich mit dem heiligen Gott in Gemeinschaft treten, bevor sie durch Sühnung ihrer Sünden Vergebung erlangt haben. Ohne eine Sühnungs- und Versöhnungsanstalt kann also das erwählte Volk weder das ihm in Aussicht gestellte Ziel erreichen (zur τελείωσις gelangen) noch überhaupt in einen Bund mit Gott eintreten. Ohne eine solche von Gott getroffene Veranstaltung würde ihm die Offenbarung nichts nützen; die ihm gegebenen Verheißungen könnten nicht in Kraft treten; es bliebe durch seine Sünden von Gott geschieden. Darum sind in den Augen des Vf's die zur Erlangung der Sündenvergebung getroffenen Veranstaltungen Gottes die große Hauptsache, von welcher der Character des ganzen Bundes abhängt; nach ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bemißt sich die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des ganzen Bundes; denn von ihrer Beschaffenheit und Wirkungskräftigkeit hängt es hauptsächlich ab, ob der letzte Zweck der Bundesschließung wirklich erreicht wird und erreicht werden kann, oder nicht. — Zur Sünden-

sühnung ist aber ein Priester, der das sündige Volk vor Gott vertreten kann, und ein Opfer, welches von ihm für die Sünden des Volkes Gott dargebracht wird, erforderlich. Die Sühnungs- und Versöhnungsanstalt besteht also aus einem Priester- und aus einem Opferinstitut. Dies Priester- und Opferinstitut muß nach dem Bisherigen in der Vorstellung, welche unser Vf. von einem Bunde Gottes mit dem erwählten Volke hat, die hervorragendste Stellung einnehmen; und die Lehre von dem neutest. Priester- und Opferinstitut bildet daher den Mittel- und Höhepunkt seines ganzen Lehrbegriffs. — Gerade diese centrale Stellung, welche die aus Priesterthum und Opferinstitut bestehende Versöhnungsanstalt in der Vorstellung des Vf's von dem Bunde Gottes einnimmt, ist das, was für seine religiöse Gesammtanschauung am bezeichnendsten ist, und seinem ganzen Lehrbegriff einen durchaus eigenthümlichen Character aufprägt. Das Christenthum ist in demselben als ein zweiter, von Gott aufgerichteter Bund dargestellt, der auch, wie der erste Bund, sein Priesterthum und sein Opferinstitut hat. —

Nachdem wir nun die Grundanschauung des Vf's kennen gelernt haben, wird es uns nicht schwer sein die einzelnen Gedankenkreise, von denen noch dazu in unserem Briefe selbst fast ein jeder seine besondere Darstellung gefunden hat, gegen einander abzugränzen, ihr gegenseitiges Verhältniß zu erkennen und so von der Gliederung des uns vorliegenden Lehrorganismus eine klare und richtige Anschauung zu gewinnen. — Der Grundgedanke des Vf's ist die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. Das bedarf wohl keines Beweises. Schon ein flüchtiges Lesen unseres Briefes oder ein Rückblick auf seinen vorhin dargelegten Gedankenzusammenhang überzeugt davon. Der Vf. hat ja in mannigfachen Wendungen diesen Grundgedanken wiederholt und ihn von verschiedenen Gesichtspunkten aus in's Licht gestellt (vgl. 1, 1. 2, 2 f. 7, 11—22. 8, 6. 7—13. 10, 28 f. 11, 39 f. 12, 18—24. 25 ff.); und Alles, was er von der

Erhabenheit Christi über die Engel und über Moses, von seiner Erhabenheit über die alttest. Priester und Hohepriester und von der Vorzüglichkeit seines Opfers vor den alttest. sagt, ist offenbar eine Ausführung und Begründung jenes Grundgedankens. Der den letzteren in sich schließende erste und umfassenste Gedankenkreis hat also das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes zu seinem Gegenstande. — Aus dem, was wir oben über die religiöse Grundanschauung des Vf's gesagt haben, geht nun hervor, daß die nähere Ausführung und Begründung des Grundgedankens hauptsächlich in dem Nachweis bestehen mußte, einmal daß die neutest. Offenbarung über die alttest. erhaben sei, und sodann daß die neutest. Versöhnungsanstalt die alttest. an Vollkommenheit und Wirkungskräftigkeit weit übertreffe. Zwei Gedankenkreise, von denen der eine die Vollkommenheit der neutest. Gottesoffenbarung, oder — was nach der Anschauung unseres Vf's wesentlich dasselbe ist — die Erhabenheit der Person des neutest. Offenbarungsmittlers, der andere aber die Vollkommenheit der im neuen Bunde vorhandenen Versöhnungsanstalt zum Inhalte hat, bilden also die Stützen des Grundgedankens. Allerdings sind sie beide in jenem ersten Gedankenkreise mit enthalten, treten demselben aber auch vermöge der ihnen zukommenden großen Bedeutung als zwei weitere, in sich abgeschlossene Gedankenkreise selbständig zur Seite. In unserem Briefe ist der eine in 1, 1. — 3, 6. und der andere in 4, 14. — 10, 18. entwickelt. Daß der dritte, die neutest. Versöhnungsanstalt betreffende den Kern des ganzen Lehrbegriffs bildet, ist schon oben bemerkt worden. — Wir hätten aber keinen vollständigen, die Gesammtanschauung des Vf's in allen wesentlichen Zügen darstellenden Lehrorganismus vor uns, wenn nicht zu jenen drei Gedankenkreisen noch ein vierter hinzukäme. Der neue Bund ist von Gott geschlossen, der neutest. Offenbarungsmittler von Gott gesandt, und die neutest. Versöhnungsanstalt von Gott errichtet worden. Die drei ersten Gedankenkreise beziehen sich also nur auf das, was

Gott gethan hat, damit die Absicht, welche er in der Aufrichtung des neuen Bundes verwirklichen wollte, erreicht werde. Der Vf. faßt in denselben nur die eine, allerdings aber ungleich wichtigste Seite der Verwirklichung des Wortes: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein," in's Auge. — Da aber die Verwirklichung dieses Wortes auch durch das Verhalten des Bundesvolkes bedingt ist, und da der Zustand, in welchem dieses sich befindet und dereinst befinden wird, das Resultat und das Ziel des göttlichen Thuns ist, so muß der Vf. seinen Blick auch auf das Bundesvolk richten. Er muß zeigen, an welche Bedingungen Gott von vornherein die Aufnahme in das Bundesverhältniß geknüpft hat; muß darstellen, wie sich vermöge jenes göttlichen Thuns und besonders vermöge der Errichtung der vollkommenen Versöhnungsanstalt das Leben der in das Bundesverhältniß Aufgenommenen gestaltet hat; er muß die Verpflichtungen namhaft machen, deren Erfüllung das Gelangen der Bundesglieder zu dem in Aussicht gestellten Ziele bedingt; und er muß endlich auch den Zustand schildern, dessen sich das Bundesvolk nach Erreichung dieses Zieles erfreuen wird. Hierin besteht der Inhalt des vierten und letzten Gedankenkreises. Wir sagen: „des vierten und letzten;" denn nach dem, was oben über die religiöse Grundanschauung des Vf's bemerkt worden ist, müssen diese vier Gedankenkreise als eine vollständige und in sich abgeschlossene Darstellung seiner Gesammtanschauung von der christlichen Wahrheit betrachtet werden. Wir haben in diesem viergliedrigen Lehrorganismus ein von dem Standpunkte jener religiösen Grundanschauung aus aufgenommenes fertiges Bild der christlichen Wahrheit vor uns, in welchem wir keinen wesentlichen Zug vermissen. — Der dem vierten Gedankenkreis angehörige Lehrstoff ist fast durchaus in den vorwiegend paränetisch gehaltenen Abschnitten des Briefes enthalten. —

Nun ist unserer Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes die Eintheilung und Anordnung des Lehrstoffs vorge-

zeichnet. Dieselbe muß in vier Theile zerfallen; der erste muß das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes, der zweite die Person des neutest. Offenbarungsmittlers, der dritte die neutest. Versöhnungsanstalt und der vierte die Verpflichtungen und den gegenwärtigen und zukünftigen Zustand des neutest. Bundesvolkes oder — um einen kurzen Ausdruck zu gebrauchen — das neutest. Bundesvolk zu seinem Gegenstande haben. — Die gelegentlichen theologischen, kosmologischen, anthropologischen und hamartologischen Aussagen des Vf's haben wir dagegen nur ebenso gelegentlich zu Anfang des ersten und des vierten Theiles, wo sie sich am schicklichsten einfügen lassen, zu erörtern. —

Unsere Hauptaufgabe ist die möglichst objective Darstellung der Lehre unseres Briefes. Wir dürfen uns jedoch der weiteren Aufgabe unsern Lehrbegriff mit anderen, verwandten Lehrbegriffen im Einzelnen zu vergleichen nicht entschlagen, da die Eigenthümlichkeit der ersteren erst durch eine solche Vergleichung recht in's Licht gestellt werden kann. Wir halten es aber für das Zweckmäßigste diese Vergleichung immer erst nach der vollständigen Entwicklung eines der vier Gedankenkreise in einem besonderen Abschnitte anzustellen. Welche Lehrbegriffe dabei besonders berücksichtigt werden müssen, ist schon am Schlusse von §. 1 angedeutet worden. Wir bemerken nur noch, daß, da wir es mit der Schrift eines noch dazu unbekannten Apostelschülers zu thun haben, ein Nachweis darüber, daß die in unserem Briefe entwickelten eigenthümlichen Anschauungen ihre Keime in den Worten Jesu Christi haben, nicht überflüssig sein wird.

Erster Haupttheil.

Der alte und der neue Bund.

Unsere erste Aufgabe ist die Darstellung der Lehre des Vf's über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes. Doch ist gleich hier der geeignetste Ort um das, was unser Brief von Gott und von der Welt lehrt, in der Kürze zusammenzustellen. —

§. 5.

Die Lehre von Gott und der Welt.

Köstlin bemerkt (S. 389), das Charatceristische in der Gottesidee unseres Briefes sei das, „daß die Mächtigkeit, die ebenso innerlich kräftige als nach außen gewaltig sich bethätigende Intensität im Wesen Gottes überhaupt sowohl als in seinen einzelnen Eigenschaften das Hervorstechendste ist." Diese Bemerkung ist vollkommen richtig; die Hauptbegriffe, welche die Gottesidee unseres Briefes konstituiren, sind nämlich: allmächtige Kraft, erhabene Majestät, Gerechtigkeit und unwandelbare Treue; die Vorstellung der gewaltig sich bethätigenden „Mächtigkeit" Gottes tritt aber meist in den Vordergrund des Gottesbewußtseins des Vf's. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir seine verschiedenen, jedoch immer nur gelegentlichen Aussagen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes in's Auge fassen. —

Unser Brief unterscheidet zwischen der *ὑπόστασις* und der *δόξα* Gottes, d. i. zwischen dem Wesen Gottes in seiner

eigenen inneren Bestimmtheit und seiner offenbar werdenden Wesensherrlichkeit (vgl. 1, 3.). Es ist in der Natur der Sache begründet, daß nur im Hinblick auf die letztere von Gott weiter gesprochen wird. — Da ist denn Gott der Höchste, Größte und Mächtigste; es gibt keinen Größeren, bei welchem er schwören könnte; er kann nur bei sich selbst schwören (6, 13.). Von ihm hängt Alles was außer ihm ist ab; Alles was durch den Sohn Gottes, oder durch Menschen, oder durch irgend welche kreatürliche Kraft gewirkt wird, hat man in letzter Beziehung auf die allmächtige Kraft Gottes zurückzuführen, (πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινός, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός. 3, 4.). Er ist der Urheber und das letzte Ziel von Allem was ist und geschieht; durch ihn und um seinetwillen hat Alles sein Dasein und seine Geschichte; Alles muß zur Erfüllung seines Willens und zu seiner Verherrlichung dienen (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα 2, 10.) *). Er ist der welcher vom Tode zu erretten vermag (vgl. τὸν δυνάμενον; 5, 7.); ja seine allmächtige Kraft kann auch von den Todten wiedererwecken (11, 19: δυνατός; vgl. 13, 20.). — Seine Kraft wirkt die die Predigt des Evangeliums begleitenden und beglaubigenden Wunder und Zeichen; die mannigfaltigen Wunderkräfte sind von ihm in die Gläubigen gelegt; nach seinem freien Willen hat er ihnen die Geistesgaben zugetheilt (2, 4.). Er setzt sie in Stand, seinen Willen zu thun; ja er selbst ist es, der in ihnen wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist (13, 21.); daher ist auch die Vollführung guter Vorsätze durchaus von ihm abhängig (6, 3.). — In dieser fortwährenden, auf Alles sich erstreckenden und Alles vermögenden Wirksamkeit Gottes bethätigt sich seine **innere Lebenskraft;** es offenbart sich darin, daß er „lauter Leben, lauter Kraft und That," daß er der lebendige Gott ist (θεὸς ζῶν 9, 14.

*) Die Vorstellung, daß auch die Sünde ihren letzten Grund in Gott habe, darf man aber natürlich aus solchen Aussprüchen nicht folgern. —

12,22. 3,12. 10,31.). — Weil der allmächtige Gott unbedingt und unbeschränkt über die von ihm selbst geschaffene Welt verfügt, und diese ganz und gar von seinem mächtigen Willen abhängig ist, so heißt er schlechthin ὁ κύριος (8,2. vgl. 8,8. 10. 11. 10,16. 30. 12,6. 14. 13,6.).

Nächst der Vorstellung der in Gott in größter Intensität vorhandenen und nach außen fortwährend sich bethätigenden allmächtigen Lebenskraft ist die Vorstellung der über alles Irdische hoch hinausragenden Erhabenheit ein besonders hervortretendes Moment der Gottesidee unseres Vf's. Zweimal gebraucht er statt des einfachen Gottesnamens das Abstractum μεγαλωσύνη, um die Fülle der Herrlichkeit und die Größe der Hoheit Gottes stärker, als es durch ein Concretum hätte geschehen können, auszudrücken (vgl. 1,3. 8,1.). Gott ist ihm der Inbegriff aller Majestät und Erhabenheit. — Er hat seinen Thron (vgl. 4,16. 8,1. 12,2.). in der Höhe (ἐν ὑψηλοῖς) d. i. im Himmel (ἐν τοῖς οὐρανοῖς; vgl. 1,3. 8,1. 9,24.); seine himmlische Wohnung (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ 10,21.) heißt τὰ ἐπουράνια (8,5. 9,23.) oder τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (9,23), ferner im Gegensatz gegen das irdische Heiligthum mit seinem Heiligen und Allerheiligsten τὰ ἅγια τὰ ἀληθινά (8,2. 9,8. 12. 24. 10,19.) und ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινὴ ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος (8,2.) und schon das himmlische Vorzelt der eigentlichen Gotteswohnung wird ἡ μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποίητος, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως genannt (9,11); vgl. auch noch 11,10. 16. 12,22. — Die ganze himmlische Gotteswohnung gehört also nicht dieser irdisch kreatürlichen Welt an; sie ist nichts Tastbares (vgl. 12,18.). Ja obschon Gott seine Wohnung im Himmel hat, so ist doch er selbst über alle Himmel erhaben (vgl. 4,14. 7,26., wo dies von dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus gesagt ist). — Das Irdisch-Kreatürliche ist das Sichtbare; das Himmlische und Göttliche ist das Unsichtbare. So wird das Wort Gottes als etwas Unsichtbares den φαινόμενα und dem βλεπόμενον d. i. dem Inbe-

griff der sichtbaren Welt gegenübergestellt (vgl. 11,3.). Besonders aber heißt Gott selbst *ὁ ἀόρατος* (11,27.). — Umgeben ist Gott von den Schaaren der Engel, welche als *λειτουργικὰ πνεύματα* *) die Befehle des Erhabenen erwarten, und zur Vollstreckung derselben ausgesendet werden (1,14.); selbst in Elemente werden sie von der allmächtigen Kraft Gottes verwandelt um als solche seinen Willen auszuführen (1,7.). — Diese dienstbaren Geister, vor allem aber der Sohn vermitteln die auf die Welt bezüglichen Thätigkeiten des über diese unendlich erhabenen Gottes. — Mit der metaphysischen Erhabenheit Gottes ist die ethische Erhabenheit, die ihm eigene *ἁγιότης* (12,10.) eng verbunden **). — In seiner Erhabenheit ist Gott unnahbar gewesen (vgl. z. B. 9,8. 12,18 ff.), bis der neutest. Hohepriester durch die von ihm vollbrachte Sündensühnung den Zugang zum himmlischen Allerheiligsten eröffnete. —

Das dritte Hauptmoment der Gottesidee unseres Briefes ist die Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, namentlich der Strafgerechtigkeit; in den hier anzuführenden Aussagen tritt das Bewußtsein der allgewaltigen Energie Gottes besonders mächtig hervor. Der Gott Aller ist der *κριτής* (12,23. 10,30.); vor ihm, mit dem wir es zu thun haben, ist keine Kreatur verborgen, sondern Alles ist blos und aufgedeckt vor seinen Augen (4,13.); er zürnt den in Unglauben und Ungehorsam Verharrenden, und läßt seine Gerichte über sie ergehen (vgl. 3,10. 11. 17. 4,3.); ohne Erbarmen (*χωρὶς οἰκτιρμῶν* 10,28.) spricht er das Straf-

---

*) Auch Philo nennt die Engel *ἄγγελοι λειτουργοί*; vgl. de humanit. p. 700. — Doch gehört der Name von Hause aus dem palästinensischen Judenthume an. In den Targumim, im Talmud und bei den Rabbinen heißen die Engel nämlich sehr oft: מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת.

**) Vgl. den engen Zusammenhang der ethischen und metaphysischen Prädicate Christi in 7,26. —

urtheil über sie (10, 29.); und da er der lebendige Gott ist, so bethätigt sich dann seine Strafgerechtigkeit mit furchtbarer Energie; es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (10, 31.); den von Christo wieder Abgefallenen bleibt nur eine unaussprechlich furchtbare Erwartung des Gerichtes und der Grimm des Feuers, welches die Widersacher verzehren wird (10, 27.). Denn Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29.), weßhalb wir ihm nur mit ehrerbietiger Scheu und Furcht nahen dürfen (12, 28. vgl. noch 2, 3. 6, 8. 13, 4.). —

Aber auch der allgemeinere biblische Begriff der Gerechtigkeit Gottes fehlt in unserem Briefe nicht. Gott beweist sich als gerecht, nicht nur wenn er Fluch und Strafe verhängt über die welche trotz der empfangenen Gnadengaben arge Früchte bringen, sondern auch wenn er diejenigen, welche gute Früchte gebracht haben, dafür weiter segnet (vgl. 6, 7 f.). Er kann es nicht vergessen, daß die Leser des Briefes ihren Glauben in einer gottseligen Handlungsweise und besonders in Werken der Liebe bethätigt haben; denn er ist nicht ungerecht (*οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός*); nach einer in seinem Wesen und Willen gegründeten Nothwendigkeit muß er dies Verhalten dadurch belohnen, daß er auch ferner das Seine thut um sie im Besitze des Heiles zu erhalten (6, 10. vgl. v. 9.). Die sichere Erwartung, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit denen die ihn suchen ein Lohnspender wird, betrachtet der Vf. als ein wesentliches Moment des Glaubens an Gott (11, 6. 26.). —

In diesem allgemeineren Begriff der *δικαιοσύνη*, der sowohl die göttliche *ὀργή* als die göttliche *χάρις* in sich schließt, ist das vierte Hauptmoment der Gottesidee unseres Vf's., die unwandelbare Treue schon enthalten. Es hängt mit seinem Glaubensbegriff und mit dem Zweck seines Briefes zusammen, daß er diese Eigenschaft Gottes besonders betont. — „Treu ist der, welcher die Verheißungen gegeben hat“ ruft er seinen Lesern zu (10, 23.). Von Sarah rühmt er, daß sie Gott, der ihr eine Verheißung gegeben hatte, für treu

gehalten hat, und setzt in diese Ueberzeugung das innerste Wesen ihres Glaubens (11,1.). Es ist unmöglich, daß Gott lüge; sein Rathschluß, dessen Offenbarung die Verheißungen sind, ist unwandelbar (τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ); und wenn er seine Verheißungen auch noch beschworen hat, so geschah dies nur um die denen sie gegeben waren um so mehr von dieser Unwandelbarkeit seines Rathschlusses zu überzeugen (6,17 f.; vgl. auch noch 13,5 f.). — Er beweist seine Treue in seiner Gnade (χάρις). Von dieser χάρις Gottes redet der Vf. — was wohl zu beachten ist — immer nur im Hinblick auf den neuen Bund und auf die Genossen desselben; die göttliche χάρις ist ihm also eine durch Christum vermittelte. Dieselbe beweist sich darin, daß Christus für Alle den Tod schmeckte (2,9.); weil Christus unser Hohepriester ist, so ist uns der Thron Gottes zum θρόνος τῆς χάριτος geworden (4,16.); durch das Wort „Gnade" ist die Eigenthümlichkeit des Geistes bezeichnet, welchen Gott den neutest. Bundesgliedern geschenkt hat (10,29.); wohl nicht weil Gottes Gnade ihnen denselben mittheilt, sondern weil der Geist Gottes seinem inneren Wesen nach ein Geist der Gnade ist, weil er die Gläubigen der Gnade Gottes theilhaftig und gewiß macht (vgl. 13,25.) und dadurch ihre Herzen befestigt, so daß dieselben sich an die Gnade Gottes halten und in der Gnade ruhen*) (vgl. 13,9.); endlich wer vom Glauben an Christum abfällt, der verscherzt dadurch durch eigene Schuld die Gnade Gottes, indem er sich gleichsam von derselben entfernt und ihr den Rücken kehrt (12,15.). — Wenn der Vf. Gott mit einem von dem Apostel Paulus entlehnten Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nennt (13,20.), so ist auch dies eine wesentlich neutest. Gottesbenennung, so fern dadurch von Gott ausgesagt wird, daß er der Spender des das ganze neutest. Heil in sich schließenden

---

*) Diese Deutung hat jetzt auch Delitzsch zu 10,29. geltend gemacht.

Friedens ist*). Endlich hebt der Vf. in der Trostrede 12, 4. ff. auch die Liebe Gottes zu den Gläubigen hervor und vergleicht sie mit der Liebe eines Vaters zu seinen Söhnen, welche stets auf das bedacht ist, was diesen Nutzen bringt aber während die irdischen Väter hierin nur ihrem, möglicherweise trüglichen, subjectiven Ermessen folgen, weiß Gott mit untrüglicher Gewißheit, was den Gläubigen wahrhaft und im höheren Sinne nütze ist. — — — Schließlich sei noch der Name ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων erwähnt, dessen Erklärung wir aber für einen andern Ort aufsparen. —

Ueber das was der Vf. außer dem schon gelegentlich Erwähnten von der Welt sagt, können wir uns kurz fassen. Er nennt dieselbe ὁ κόσμος (4, 3. 10, 5.), οἱ αἰῶνες (1, 2. 11, 3.), ἡ οἰκουμένη (1, 6.), τὰ πάντα (1, 2. 3 und öfters); die Erschaffung der Welt bezeichnet er durch die Ausdrücke καταβολὴ κόσμου, τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, καταρτίζειν (mit der Nebenbeziehung auf die zweckmäßige Einrichtung und Anordnung der Welt); vgl. auch θεμελιοῦν von der Erschaffung der Erde gebraucht (4, 3. 10. 11, 3. 1, 10.). Nach 11, 3. hat Gott die Welt durch sein Wort (ῥῆμα)**) geschaffen, damit***) nicht aus Erscheinendem, d. h. aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen der Inbegriff der sichtbaren Welt (τὸ

---

*) Diese Deutung der Formel ist gewiß der andern vorzuziehen, nach welcher der Vf. mit Rücksicht auf den unter den Hebräern (De Wette) oder zwischen ihnen und ihm selbst (Lünem.) oder in beider Beziehung (Delitzsch) herzustellenden Frieden Gott als den Stifter des Friedens bezeichnet haben soll. — Wenigstens spricht für unsere Deutung der Inhalt des Segenswunsches; und dieser, nicht die vorhergehenden Verse, müssen über den Sinn der Formel entscheiden. —

) Ῥῆμα ist das ausgesprochene Wort, während λόγος den Gedanken und seine Offenbarung im Worte bezeichnet. Vgl. Delitzsch z. d. St. Dähne G. d. j. al. R.-Ph. I. S. 220 f. Anm. und **Philo sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 93. —

***) Vgl. über den durch εἰς τὸ eingeleiteten Zwecksatz Lünem. und Delitzsch. —

βλεπόμενον) geworden sei*). Der Sinn dieses Ausspruchs ist einfach der: die Welt ist nicht aus ursprünglich vorhandenen sichtbaren Substanzen entstanden, oder aus sichtbaren Keimen hervorgewachsen (in der Weise, wie wir jetzt Neues, z. B. Pflanzen, Thiere u. dergl. in's Dasein treten sehen), sondern sie ist durch das unsichtbare Schöpferwort Gottes in's Dasein gerufen worden.

---

*) Tholuck (1te und 2te Auflage) und Ebrard nehmen mit älteren Auslegern eine Transposition des μή an und verbinden es eng mit φαινομένων (= ἐκ μὴ φαινομένων). Allein, obschon von Seiten der Grammatik gegen diese Transposition nichts eingewendet werden kann, und auch das μή (statt οὐ) kein Bedenken erregt (vgl. 11,7. mit 11,1. und 2 Cor. 4,18.), obschon also die Einwendungen Lünem.'s gegen jene Auffassung ungegründet sind (vgl. Delitzsch), so ist doch mit den meisten neueren Auslegern die Zugehörigkeit des μή zu dem ganzen Zwecksatze entschieden vorzuziehen, da dies die einfachste und nächstliegende Construction ist, und da sie den besten Sinn gibt. Auch Delitzsch (S. 530) hat dieselbe zuletzt vorgezogen. — Es ist aber keineswegs so gleichgiltig, ob man sich für die eine oder für die andere Construction entscheidet, wie Delitzsch meint. Verbindet man nämlich μή mit φαινομένων, so muß man fragen: welches ist dieses Nichterscheinende? und dann wird man nicht umhin können, entweder mit vielen Kirchenvätern, Cajet., Est., Schlicht. u. Abb., an die form- und qualitätenlose Materie zu denken, aus welcher nach alexandrinisch-philonischer Lehre die Welt geschaffen worden ist (vgl. Sap. 11,18.: ἐξ ἀμόρφου ὕλης und besonders LXX. Gen. 1,2.: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), was durch das verb. κατηρτίσθαι und durch den ausschließlichen Gebrauch der LXX. von Seiten unseres Vf's empfohlen würde, oder mit Delitzsch unter den μὴ φαινόμενα die göttlichen Ideen zu verstehen, welche nach derselben Lehre der unsichtbare Entstehungsgrund der sichtbaren Welt sind, so daß dann μὴ φαινόμενα nur ein anderer Ausdruck für νοητά wäre (vgl. Delitzsch bibl. Psychologie, S. 24). — Verbindet man dagegen μή mit dem ganzen Zwecksatze, so hat man einen verschwiegenen Gegensatz gar nicht zu suchen, braucht auch nichts zu ergänzen, da der verneinende Zwecksatz an dem affirmativen Hauptsatz seinen ausgesprochenen Gegensatz hat; will man aber den ersteren aus dem letzteren ergänzen, so ist die einzig berechtigte Ergänzung: ἀλλὰ ῥήματι θεοῦ. Der Wechsel von φαίνεσθαι und βλέπεσθαι, den diese Auffassung nach Delitzsch unerklärt lassen soll (vgl. übrigens

Dies Schöpferwort ist die alleinige wirkende Ursache bei der Weltentstehung. Von der mittlerischen Thätigkeit, welche dem Sohne bei der Weltschöpfung und -Erhaltung zukommt, kann erst später die Rede sein. — Nach der in sechs Tagen vollbrachten Weltschöpfung ruhete Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken (4,3.4.10.); auch von dieser Ruhe

---

Hofm. I. S. 240), ist einfache Folge davon, daß ein des Ausdrucks mächtiger Vf. nicht in unschöner Weise ein und dasselbe Wort zweimal in unmittelbarer Aufeinanderfolge anwenden wird, wenn ihm ein gleichbedeutendes zu Gebote steht. — Delitzsch will bei der von uns vorgezogenen Verbindung ἀλλ' ἐκ νοητῶν ergänzt wissen, so daß man denselben Sinn gewinnen würde, wie bei der andern Verbindung. Allein diese Ergänzung ist überflüssig, unberechtigt, und um so unstatthafter, da in unserem Briefe sonst nirgends eine Spur der philonischen Idee des κόσμος νοητός zu finden ist. Zwar hat Köstlin S. 391. 410. 467 behauptet, der Vf. betrachte die ganze sichtbare Welt als ein schwaches Abbild der unsichtbaren, urbildlichen Welt, von welcher er Gott umgeben denke; nur der letzteren komme in seinen Augen wirklich Realität zu, während die sichtbare Welt als ein wesenloses Nachbild der himmlischen Welt nur die Bestimmung habe sich so bald als möglich aufzulösen und jene an ihre Stelle treten zu lassen. —

Aber aus welcher Stelle unseres Briefes will man beweisen, daß der Vf., wie Philo (vgl. de opif. mund. p. 3 f. de mundo p. 1150. de confus. lingu. p 345 mit de plant. Noe p. 218; ferner sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 79. und Dähne G. d. j. al. R. Ph. I. S. 254) in der sichtbaren Welt überhaupt eine σκιὰ τῶν ἐπουρανίων erkannt habe? Er schreibt ja in der Gegenüberstellung des Abbildlichen und Urbildlichen immer nur dem, was dem Gebiete des alttest. Gottesreiches angehört (besonders dem mosaischen Heiligthume) abbildlichen Character zu. — Der Gedanke, daß der Himmel und die Erde in ihrer jetzigen Gestalt als σαλευόμενα nur die Bestimmung haben, dereinst den μὴ σαλευόμενα Platz zu machen (12,27.), hängt mit jener Gegenüberstellung des Abbildlichen und des Urbildlichen gar nicht zusammen, knüpft sich vielmehr an die Weissagungen der Propheten von einer künftigen Welt-Erschütterung und -Erneuerung an. Dieser Gedanke berechtigt also nicht dazu, jene das alttest. Gottesreich betreffende Anschauung des Vf's in einen auf die ganze sichtbare Welt sich beziehenden metaphysischen Lehrsatz umzusetzen.

Gottes werden wir erst an einem andern Orte reden. Der jetzige Himmel und die jetzige Erde sollen einst untergehen, oder vielmehr als gealterte und veraltete erschüttert und umgewandelt werden, um dem ewigen und unwandelbaren Gottesreiche, welches übrigens dieselben in ihrer neuen Gestalt in sich schließt, Platz zu machen (1, 11 f. 12, 27 f.).

Diese Lehre von Gott und der Welt ist im Wesentlichen aus dem A. T'e herübergenommen; namentlich ist das lebhafte Bewußtsein der gewaltigen Wirksamkeit des lebendigen Gottes und der Energie seiner Strafgerechtigkeit der Grundton des alttest. Gottesbewußtseins; nennt doch der Vf. Gott mit den Worten des A. T's (vgl. Deut. 4, 24. 9, 3.) „ein verzehrendes Feuer" (12, 29.); das alttest. Bewußtsein von der Energie der göttlichen Strafgerechtigkeit ist also in ungeschwächter Kraft und Lebendigkeit in ihm*).

In seinen Aussagen über die Eigenschaften Gottes zeigt sich ein Hinausgehen über die Anschauungen des A. T's nur darin, daß der auch alttest. Begriff der göttlichen χάρις eine specifisch christliche Bedeutung erhalten hat; außerdem noch in der Benennung „Gott des Friedens". Die Idee der göttlichen χάρις nimmt aber in dem Gottesbewußtsein des Vf's keine so hervorragende Stellung ein und hat auf dasselbe keinen so durchgreifenden Einfluß geübt, wie dies bei dem Gottesbewußtsein des Apostels Paulus und hinsichtlich der göttlichen ἀγάπη bei dem des Apostels Johannes der Fall ist. Dennoch müssen wir sagen: durch die Gewißheit, daß den an Christum Gläubigen der Zugang zu Gott offen steht, ist in das Gottesbewußtsein des Vf's ein Moment aufgenommen worden, welches dem alttest. Gottesbewußtsein noch fehlte, da Gott für dieses noch so gut als unnahbar ist; und dadurch hat das Gottesbewußtsein unseres Vf's einen von dem alttest. unterscheidenden, spe-

*) Daß in der angeführten Stelle das καὶ in καὶ γάρ nicht sagen kann: „auch unser Gott, d. h. der neutest. Gott, ebenso wie der alttest. ist ein verzehrendes Feuer" hat schon Lünem. (gegen Bleek und De Wette) richtig bemerkt. Doch hat die bessere Erklärung des καὶ γάρ erst Delitzsch gegeben. —

cifisch christlichen Grund-Character gewonnen. — In der später darzulegenden Lehre vom Verhältnisse des Sohnes zu Gott und zu der Welt erhebt sich der Vf. ebenfalls über die alttest. Gotteserkenntniß. Er bleibt nicht blos bei der vom A. T'e streng festgehaltenen Einheit Gottes stehen, sondern schreitet zu der Erkenntniß persönlicher Unterschiede in der Einheit des göttlichen Wesens fort, indem er den Sohn als eine selbständig existirende, dem Vater wesensgleiche Person neben Gott, beziehungsweise zwischen ihn und die Welt stellt. — Den heiligen Geist dagegen stellt er nicht, wie Christus selbst oder der Apostel Paulus, in gleicher Weise als eine göttliche Person neben den Vater und den Sohn; vielmehr redet er von demselben immer nur als von einer Gabe, welche Gott den Gläubigen geschenkt hat (vgl. 2, 4. 6, 4. 10, 29.); nur in den Citationsformeln 3, 7. und 10, 15. und in dem mit denselben verwandten Ausspruch 9, 8. könnte man allenfalls eine Spur der Erkenntniß der Persönlichkeit des heiligen Geistes finden; doch wird man eine solche Folgerung aus diesen Stellen als unstatthaft erkennen, sobald man sich der Citationsformel λέγει ἡ γραφή erinnert (vgl. Gal. 3, 8.).

Gehen wir nun zu dem Gegenstande über, mit welchem wir uns in diesem ersten Haupttheile näher zu beschäftigen haben, zu der Lehre von dem gegenseitigen Verhältnisse des alten und des neuen Bundes. Wir wollen zuerst die Art, wie der Vf. dieses Verhältniß auffaßte und die Stellung, welche er in Folge davon zu dem alten Bunde und zu seinen Instituten einnahm, ermitteln. Sodann müssen wir aber auch die Lehre des Vf's von der heiligen Schrift des alten Bundes und die Art, in welcher er dieselbe benützt, kennen lernen, um eine vollständige Erkenntniß seiner Stellung zu dem alten Bunde zu gewinnen. Es ergeben sich uns daher zwei Abschnitte, zu welchen dann noch ein dritter comparativer hinzukommt. —

Erster Abschnitt.

Das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes.

§. 6.

Die Offenbarung Gottes.

Vgl. H. Olshausen De notione τοῦ λόγου Opusc. theolog. Berol. 1834. S. 125—142; bes. S. 134 ff. —

Einen Bund Gottes mit den Menschen und ein Gottesreich auf Erden gibt es nur vermöge der Offenbarung Gottes. Der Vf. bezeichnet die offenbarende Thätigkeit Gottes als ein Reden; Gott offenbart sich, indem er spricht (vgl. λαλεῖν in 1,1. 2,2.3. 3,5. 4,8. 11,18. 12,25. und χρηματίζειν in 12,25.). Sein Wort ist seine Selbstoffenbarung. —

Dieses Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 4,12. 13,7.; καλὸν θεοῦ ῥῆμα 6,5.; ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς 4,2.; ὁ λόγος 2,2. 6,1.*)), oder die einzelnen Aussprüche Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ 5,12.) sind verschiedenen Inhalts; Gott spricht seinen Willen aus in Geboten (vgl. z. B. 2,2.); er verkündigt seinen Gnadenrathschluß in Verheißungen (vgl. z. B. 4,2. 6,17.); er vermahnt, tadelt, droht, straft, tröstet; das neutest. Gotteswort hat Christus oder die σωτηρία zu seinem Gegenstande (vgl. 6,1. 2,3.). — Aber welchen Inhalt das Wort Gottes auch haben möge, immer ist es als des lebendigen Gottes Wort kein todtes, unkräftiges, eine blose Erkenntniß mittheilendes Wort. — Es ist freilich unrichtig zu sagen, Wort Gottes sei so viel als die „lebendige Kraft“ Gottes**); denn es kann darunter nie eine

---

*) Nur vermöge des Zusammenhangs oder hinzugefügter näherer Bestimmungen können diese zunächst ganz allgemeinen Ausdrücke speciell das alt- oder das neutest. Gotteswort bezeichnen.

**) De Wette z. 4,12. — Bleek zu 11,3. spricht ganz unpassend von dem Worte als von einer „personificirten Eigenschaft.“

Eigenschaft, sondern immer nur der ausgesprochene, d. h. geoffenbarte Wille oder Gedanke Gottes verstanden werden*). Aber das ist ganz richtig, daß die lebendige Kraft Gottes jedem seiner Worte innewohnt und durch jedes derselben fortwährend wirkt. Wie in dem Schöpferworte Gottes die allmächtige Schöpferkraft lag und wirkte, so daß, sobald es gesprochen war, die Welt in's Dasein trat (vgl. 11, 3.), ganz ebenso verhält es sich mit allen Worten Gottes. Sie alle sind Lebensäußerungen Gottes und darum muß sich in ihnen und durch sie die göttliche Lebenskraft manifestiren**). —

An einer Stelle spricht der Vf. ausdrücklich von dieser Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes, wobei er aber natürlich nur diejenige Seite derselben hervorhebt, auf welche es ihm im Zusammenhange seiner Rede gerade ankommt. Es ist die Stelle 4, 12.: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργής, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.* Der Satz ist ein ganz allgemeiner, und ganz allgemein ist auch der Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* zu verstehen; es ist damit „Alles, was Gott spricht, gemeint***). — In welchem Sinne

---

*) Vgl. Hofmann I. S. 98.

**) „Es (das Wort) trägt das Leben seines Ursprungs, Gottes des Lebendigen, in sich, mit welchem es, ohne zu einem von seiner Persönlichkeit losgerissenen Ding zu erstarren und ohne, wie eine vom Nachdruck ihrer Ursache verlassene Wirkung zu zergehen, in unzertrennlichem Zusammenhange bleibt, so daß es, wenn man nur seine Erscheinungsform (Hall und Buchstabe) und sein Wesen zu unterscheiden versteht, sich nicht blos als lebloser Spiegel, sondern als lebendige Selbstbezeugung der göttlichen Lebensfülle darstellt." — Delitzsch zu 4, 12 f. —

***) „Daß dann aber „dasjenige, was Gott redet" in seiner Anwendung auf den speciellen, hier in Betracht kommenden Fall die von Gott durch den Psalmisten wiederholte Aufforderung zur Herzensempfänglichkeit und die im Fall der Widerspenstigkeit und des Unglaubens gedrohte Ausschließung von seiner *κατάπαυσις* war, ergab sich dem

dies Wort „lebendig" (ζῶν) genannt wird, ist uns schon aus dem oben Gesagten klar; eine einfache Folge seiner Lebendigkeit ist seine Wirkungskräftigkeit (ἐνεργής); beide Prädikate sind noch ganz allgemein, und erhalten nur durch den Zusammenhang einen näher bestimmten Sinn. Anders verhält es sich mit den folgenden; da nämlich der ganze Vers (mit dem folgenden) eine Begründung der in v. 11 ausgesprochenen Ermahnung und Warnung ist, so kommt es dem Vf. darauf an, seinen Lesern besonders die Energie der äußerlich und innerlich strafenden Wirksamkeit des Wortes Gottes zu Gemüthe zu führen. Wer das σπουδάζειν unterläßt und derselben ἀπειθεία sich schuldig macht, wie die Israeliten in der Wüste, der wird auch gewiß wie sie „fallen"; denn das Wort Gottes ist „schärfer denn kein zweischneidig Schwert," d. h. zunächst: es hat eine alles Widerstrebende besiegende und vernichtende, für alle ἀπειθήσαντες sicher tödtliche Kraft*). Es vollstreckt an ihnen, vermöge der

---

Leser von selbst aus dem Zusammenhang" Lünem. z. d. St. — Die Erklärung, nach welcher an dieser Stelle von dem hypostatischen Logos, d. h. von der präexistenten Person Christi die Rede sein soll, kann als veraltet betrachtet werden. — Die Bemerkung von Cölln's (S. 207.), der λόγος τοῦ θεοῦ sei „hier als der göttliche Verstand zu fassen, der zwar hypostatisch gedacht, nicht aber nach johanneischer Art mit Christus identificirt werde," bedarf keiner Widerlegung. — Aber auch die engeren Fassungen, nach welchen das geschriebene Gotteswort (die alttest. Verheißungen oder Drohungen, oder beide zusammen) oder das verkündigte neutest. Gotteswort gemeint sein soll, sind weder in unserm Verse, noch im Zusammenhang begründet. Ebrard hat zwar die zuletzt angeführte Auffassung aus dem Zusammenhang zu begründen versucht; wir vermögen aber weder seine Angabe des Zusammenhangs, noch seine dadurch bedingte Erklärung unseres Verses als richtig anzuerkennen, obschon Moll (in der zu Theil II. angeführten Dissertation II. S. 18. 20 f. 22.) sie adoptirt hat. —

*) In diesem gewöhnlichen (vgl. z. B. Sap. 18,15 f.) Sinne ist der Ausdruck auch hier zunächst zu verstehen. Von der Kraft, das Innere des Menschen zu erforschen, kann derselbe nichts aussagen;

ihm inwohnenden Lebens- und Wirkungskräftigkeit die Strafgerichte Gottes. Doch hat der Vf. nicht blos äußerliche Strafgerichte im Sinne, sondern er denkt auch an die innerlich richtende und verdammende Wirksamkeit, welche das Wort Gottes auf die ἀπειθήσαντες übt *). Gerade diese Seite seiner strafenden Wirksamkeit heben die folgenden Prädikate besonders hervor; auch in ihr beweist das Wort Gottes seine Energie; es dringt mit seiner schneidenden Schärfe in die tiefsten Tiefen des menschlichen Geisteslebens ein, dringt durch bis es scheidet Seele und Geist, Mark und Bein (wörtlich Fugen und Mark) **). Auch die geheimsten Neigungen

denn von einem scharfen Schwerte, das in den Körper eindringt, kann man doch nicht sagen, daß es das Innere desselben erforsche (gegen Bleek). Noch weniger kann von einer heilsamen Wirkung des Wortes Gottes die Rede sein (gegen Ebrard). —

*) Wir erinnern daran, daß in gar vielen Ausdrücken der Schrift Innerliches und Aeußerliches in Eins zusammengefaßt ist; man denke z. B. nur an das Wort θάνατος. — Vgl. übrigens Eph. 6, 17. Apoc. 1, 16. 2, 12. —

**) Die richtige Verbindung und Erklärung der Worte ἄχρι μερισμοῦ u. s. w. s. bei Bleek, Tholuck, De Wette und Lünem.; ἁρμοί τε καὶ μυελοὶ halten auch wir für einen bildlichen Ausdruck, der die innersten, verborgensten Tiefen des menschlichen Geisteslebens bezeichnen soll. Ein solcher bildlicher Ausdruck nach dem eigentlichen ist nicht schwächer, sondern stärker als dieser, wie man aus dem Gebrauch unseres „Mark und Bein" sehen kann. Luther hat wohl daran gethan in der Uebersetzung diesen deutschen Ausdruck dem undeutschen wörtlichen vorzuziehen. — Unklar und widerspruchsvoll ist, was Delitzsch über die bezeichneten Worte sagt. Wir begnügen uns hier anzumerken: einmal daß er die Worte ἁρμ. τ. κ. μυελ. nicht bildlich, sondern eigentlich versteht, so daß von einer auf die Leiblichkeit des Menschen sich beziehenden, nichts destoweniger aber rein ethischen „Secirarbeit" (!) des Wortes Gottes, d. h. von einem Aufweisen der widergöttlichen Potenzen in der Leiblichkeit des Menschen die Rede sein soll; sodann daß er den μερισμός zunächst von der Trennung des Geistes von der Seele und der Knochengelenke von dem Knochenmark (?) versteht, während es nicht ausgesprochen, sondern nur hinzuzudenken sei, daß jeder dieser Bestandtheile des menschlichen Wesens auch in sich selbst zertheilt werde. —

zur ἀπείθεια, auch die verborgensten Gesinnungen und Gedanken des Herzens, welche einen Mangel jenes σπουδάζειν zur Folge haben oder vielmehr schon selbst in sich schließen, können sich vor dem Worte Gottes nicht verbergen und bleiben von ihm nicht ungestraft. Es ist fähig sie als das was sie sind zu beurtheilen und zu richten*). — So hat also das lebendige Gotteswort nach dieser Stelle eine fortwährende Wirkungskräftigkeit, welche sich in der Vollziehung der göttlichen Strafgerichte und in einem die tiefsten Tiefen des menschlichen Geistes- und Gemüthslebens durchdringenden und die verborgensten Gedanken des Herzens treffenden innerlichen Strafen und Verdammen bethätigt. —

Ebenso lebendig und wirkungskräftig ist aber das Wort Gottes auch als ein tröstendes und das Heil vermittelndes. Dies ist unter Anderem angedeutet, wenn von einem Kosten (γευσαμένους) des köstlichen Wortes Gottes (6, 5.) die Rede ist. —

Ueberhaupt wirkt jedes Gotteswort als eine energische Lebensäußerung Gottes so lange fort, bis der darin ausgesprochene Gotteswille sich vollständig verwirklicht hat. Darum muß z. B. eine Verheißung, welche sich an denen, welchen sie zuerst gegeben war, nicht erfüllen konnte, sicherlich später an Andern erfüllt werden; denn wirkungslos kann sie als Wort des lebendigen Gottes unmöglich bleiben (vgl. 4, 6 ff.). — Ferner muß aus diesem Grunde die Verkündigung jeglichen Gotteswortes, welches der Ausdruck eines noch nicht vollständig verwirklichten Gotteswillens ist, — möge sie durch

*) Der folgende Vers fügt in gleicher Absicht eine Hinweisung auf die Allwissenheit Gottes hinzu. Wir beziehen nämlich die beiden αὐτοῦ mit Bleek, De Wette, Lünem., Delitzsch und Hofmann (I. S. 97) auf Gott, nicht nur wegen der Worte τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, sondern auch wegen des angeschlossenen Relativsatzes: „mit welchem wir es zu thun haben." Beides scheint uns — trotz Gal. 3, 8. — nicht füglich auf das Wort Gottes bezogen werden zu können. Den Relativsatz hat der Vf. aber schwerlich schon im Sinne gehabt, als er das erste αὐτοῦ schrieb (gegen Hofmann). —

Wort oder durch Schrift geschehen — als ein fortwährendes Reden Gottes betrachtet werden; denn ist das Wort, welches verkündigt wird, eine Lebensäußerung Gottes, so redet Gott selbst in demselben und durch dasselbe*).

So ist es zu erklären, daß der Vf. die Verkündigung des Evangeliums als ein fortwährendes Reden Gottes vom Himmel herab bezeichnet (vgl. die partt. praes. λαλοῦντα und χρηματίζοντα, welch' letzteres auch zu τὸν ἀπ' οὐρανῶν zu ergänzen ist, in 12, 25. **); auch 3, 7. 12, 5.). —

§. 7.

Näheres über die religiöse Grundanschauung des Vf's und über seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes.

Die Offenbarung ist die Voraussetzung eines Bundes Gottes mit den Menschen. Welche Vorstellung unser Vf. mit dem Begriffe eines solchen Bundes verbinde, haben wir schon gesehen (§. 4).

Hier haben wir das früher darüber Gesagte wenigstens theilweise näher auszuführen und nachzuweisen. —

Es kann nun vor Allem keinem Zweifel unterliegen, daß das Wort διαθήκη in unserem Briefe gewöhnlich (7,22. 8, 6. 8. 9. 10. 9, 15. 20. 12, 24. 13, 20.) dem Sinne nach durchaus dem hebr. בְּרִית entspricht. Ferner ist es eine ausgemachte Sache, daß in dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift beide Wörter die gangbare feststehende Bedeutung: „ein zwischen zwei Parteien geschlossener Bund" haben ***).

---

*) Hierin liegt . . . . „ein Geheimniß der Gottseligkeit, voll göttlichen Lichtes und göttlicher Kraft, das — wie alles Göttliche — nicht lang und breit beschrieben, begriffen, bewiesen, aber erfahren werden kann." Menken 1821. S. 13. —

**) Daß im ganzen Vers überall Gott der Redende ist, ist von Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. und Delitzsch anerkannt.

***) Zwar meint Hofmann, II. S. 298. 302, beide Wörter bedeuteten weder „Bund", noch „Testament", sondern „Verfügung";

Διαθήκη bezeichnet also in den angeführten Stellen einen zwischen Gott und seinem Volke geschlossenen Bund. Es liegt im Begriff eines Bundes, daß beide bundschließenden Parteien Verpflichtungen übernehmen; hier also sowohl Gott selbst, als auch das Volk Gottes. Letzteres hat nämlich die Verpflichtung durch das Halten des Bundesgesetzes „im Bunde Gottes zu bleiben;" andernfalls zerreißt es den geschlossenen Bund. Man hat gemeint, unser Vf. denke an keine solche Gegenseitigkeit der Verpflichtungen, wenn er von einer διαθήκη Gottes rede. Aber das Gegentheil ergibt sich in Betreff des alten Bundes aus 8, 9. (ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου u. s. w.) und 9, 19. *), und in Betreff des neuen Bundes aus 8, 10 **). —

Gott und sein Volk sind aber nicht einander gleichberechtigte Parteien; es steht dem letzteren nicht frei, was es für Verpflichtungen übernehmen will; ja auch nicht, ob es überhaupt in einen Bund mit Gott eintreten will, oder nicht. Die Verpflichtungen, welche es zu übernehmen hat, sind ihm durch das von Gott selbst gegebene Gesetz vorgeschrieben (vgl. 9, 19. und 8, 10.). — Gleicherweise kommt es dem Volke Gottes nicht zu irgend eine von Gott zu erfüllende Verpflichtung als Bedingung seines Eintrittes in den Bund aufzustellen. Die Verpflichtungen, welche Gott der Herr bei der Bundesschließung übernimmt, sind ebenfalls einzig und allein von ihm selbst festgesetzt. Sie bestehen in nichts Anderem, als

---

allein diese Meinung hat den Sprachgebrauch namentlich des A. T's durchaus gegen sich. Vgl. Ebrard: „Ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi in der h. Schrift begründet?" Allgem. Kirchenzeitung, Jahrgang 1856. Nro. 126. S. 1571. —

*) Denn wozu sonst die Vorlesung des Gesetzes bei der Bundesschließung? —

**) Denn darin besteht nach dieser Stelle ein Hauptunterschied des alten und des neuen Bundes, daß Gott in diesem sein Volk in den Stand setzt seine Bundespflichten erfüllen zu können, während dasselbe „in jenem Bunde nicht geblieben ist." —

in den Gnadenabsichten, welche er sich in seinem unwandelbaren Rathschluß (6,17.) vorgesetzt hat, und sie können darum bei der Bundesschließung nur in der Form der Verheißung von Gott verkündigt werden. Auf Verheißungen Gottes ruht der alte und der neue Bund (vgl. 4,1. 8,6.: ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται *). 9,15.). — So erscheint also Gott bei der Bundesschließung durchaus als der Alles allein Bestimmende, als der in unbedingter und unbeschränkter Freiheit jene gegenseitigen Verpflichtungen Feststellende. Man kann darum, wenn man es mit den Worten genau nimmt, nicht sagen, daß Gott und sein Volk einen Bund miteinander geschlossen haben, sondern nur: daß Gott einen Bund mit seinem Volk geschlossen hat. Gott ist ὁ διαθέμενος. Daher gebraucht auch der Vf., wo er von der Bundesschließung redet, immer Ausdrücke, welche dieselbe rein als Werk einer von Gott getroffenen Anordnung erscheinen lassen (vgl 8,6.8.: συντελέσω ἐπὶ τ. οἶκ. Ἰ . . . δ. κ. 8,9.: ἣν ἐποίησα τοῖς πατρ. αὐτ. 8,10. ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκ. Ἰ. 9,20.: τ. δ. ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θ.) **). Auch indem er Jesum als den Bürgen des neuen Bundes bezeichnet (7,22.), betrachtet er diesen Bund als einen von Gott aus Gnaden für die Menschen gestifteten. —

Der Zweck der Bundschließung ist, wie früher bemerkt wurde (§. 4), die Verwirklichung des Gnadenwillens Gottes, welcher in dem Wort: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein" seinen Ausdruck gefunden hat (vgl. 8,10.). In gewissem Maaße wird dieser Gnadenwillen schon gleich durch die Aufrichtung des Bundes verwirklicht. Das Bundesvolk wird dadurch schon in ein näheres Gemeinschafts-

---

*) In diesen Worten ist mittelbar der Gedanke enthalten, daß auch der alte Bund auf Verheißungen gegründet ist. —

**) Verkehrt ist es aber deßhalb dem Worte διαθήκη die Bedeutung „Verfügung" aufnöthigen zu wollen. — Jedoch ermöglicht allerdings der oben bezeichnete Umstand den 9,15—18. stattfindenden Wechsel der Bedeutungen des Wortes διαθήκη („Bund" und „Testament").

verhältniß zu Gott versetzt. Es tritt ein in ein Reich (βασιλεία 12,28.) und wird ein Haus, d. h. eine Familie Gottes (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ; 3,2—6.). — Darum (vgl. §. 4.) muß auch schon bei der Aufrichtung des Bundes ein die Sünden des Volkes sühnendes Bundesopfer dargebracht werden (9,15.18. ff.). — Aber die vollkommene Verwirklichung der Gnadenabsicht Gottes kann erst mittelst des aufgerichteten Bundes statthaben. Nur indem das erwählte Volk schon in den Bund aufgenommen ist, kann sein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott ein vollendetes, kann es selbst im höchsten Sinne des Wortes eine Familie Gottes werden (vgl. 3,6.). Denn nur wer ein Bundesglied ist, erfreut sich des vollen Segens der von Gott getroffenen Veranstaltungen, durch welche das Bundesvolk von Sünden gereinigt, zu einem immer innigeren Gemeinschaftsverhältniß mit Gott befähigt, und so zu seinem Ziele geführt werden soll. — Wir wollen nun nicht wiederholen, was wir schon früher (§. 4.) über die centrale Stellung gesagt haben, welche diese in einem Priester- und Opferinstitute bestehenden göttlichen Veranstaltungen in der Anschauung des Vf's von der διαθήκη einnehmen; wollen auch dem, was später zur Begründung jener Behauptungen gesagt werden muß, nicht vorgreifen. Wir wollen hier nur noch auf den Einfluß aufmerksam machen, welchen jene Eigenthümlichkeit der religiösen Grundanschauung des Vf's auf seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes geübt hat. Wenn nämlich der letzte Zweck der Bundesschließung durch das Priester- und Opferinstitut erreicht werden soll, so daß das Bundesvolk seine Vollendung (τελείωσις) nirgends anders her zu erwarten hat, so müssen diese Institute nothwendig als die Grundpfeiler der ganzen Bundesökonomie betrachtet werden. Auf sie müssen sich alle das Leben und Streben des Bundesvolkes normirenden Bundesordnungen gründen (7,11: ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται; (vgl. 8,6.) *). Der Hauptzweck

---

*) Zu den Worten ἐπ' αὐτῆς in 7,11. vgl. De Wette, Ebrard, Lünem. und Delitzsch. —

des ganzen Bundesgesetzes muß der sein, daß das Volk auf sie hingewiesen wird, und sich so verhält, daß jene göttlichen Veranstaltungen das an ihm bewirken, was sie bewirken können und sollen. Natürlich muß darum auch der Character des Bundesgesetzes dem Character des Priester- und Opferinstituts vollkommen entsprechen, so daß jede Umgestaltung dieses Instituts nothwendig auch eine Umgestaltung des Gesetzes zur Folge hat (vgl. 7,12.). —

Diese Bemerkungen werden die Thatsache erklären, daß der Vf., wenn er von dem mosaischen Gesetze redet, öfters beinahe ausschließlich die δικαιώματα λατρείας im weitesten Sinne des Wortes, d. h. den Inbegriff dessen, was wir unter dem Namen Cärimonialgesetz zusammenfassen, im Auge hat (vgl. z. B. 7, 11.12.19.28. 10,1.). Es kann uns diese Thatsache nicht dazu verleiten der sonderbaren Meinung Ritschl's*) beizustimmen, daß unser Vf. der Ansicht gewesen sei: das mosaische Gesetz enthalte blos cärimonielle Gebote; es setze dem Menschen kein höheres Ziel als die Erreichung der καθαρότης τῆς σαρκός, wisse also nichts von höheren sittlichen Verpflichtungen. Wir wissen, warum der Vf. so wenig von den sittlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes spricht. Das was den Menschen zur τελείωσις führen soll, mußte in seinen Augen das Wichtigste sein. Er mußte daher diejenigen Gesetzesbestimmungen, welche sich auf die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen Gottes beziehen, d. i. die δικαιώματα λατρείας als den Hauptbestandtheil des Gesetzes ansehen. Und er konnte dies thun, ohne damit die fleischlichen Satzungen (9,10.) höher zu stellen, als die sittlichen Vorschriften. Wußte er doch, daß die letzteren von dem Menschen gar nicht wahrhaft erfüllt werden können, bevor sein Gewissen von todten Werken gereinigt ist (9,14.). Es ist also in der religiösen Grundanschauung des Vf's, aber auch — da der Irrthum der Hebräer eben die die τελείωσις

*) Ritschl, 1te Aufl. S. 267—270. In der 2ten Aufl. hat er jedoch diese Ansicht stillschweigend zurückgenommen, weßhalb wir es für überflüssig halten, auf ihre Begründung näher einzugehen. —

bezweckenden Veranstaltungen Gottes betraf — in der Veranlassung und dem Zwecke seines Briefes begründet, daß er das mosaische Gesetz vorwiegend als Cärimonialgesetz betrachtet, obschon er ebenso gut als andere Leser des A. T's wußte, daß dasselbe auch höhere, sittliche Vorschriften enthält (vgl 2,2. 3,16 f. 8,9. 9,15. 10,28.). —

§. 8.

Die zwei Bündnisse und die zwei Weltzeiten.

Nur von zwei Bündnissen Gottes mit seinem Volke weiß unser Vf.; von dem Bunde, welchen Gott durch Mosen mit den Israeliten geschlossen hat, „als er ihre Hand ergriff um sie aus dem Lande Aegypten herauszuführen" (8,9.), und von dem durch Christum aufgerichteten Bunde *). Jenen nennt er einfach *ἡ πρώτη* (8,7.13. 9,1. 15.) und diesen *ἡ δεύτερα διαθήκη* (8,7.). Den letzteren zeichnet er aber auch durch die Prädicate *κρείττων* (7,22. 8,6.), *καινή* (8,8. 13.), *νέα* (12,24.) und *αἰώνιος* (13,20) vor jenem aus. —

In entsprechender Weise unterscheidet der Vf. auch zwei große Zeitperioden. Die erste nennt er *αἱ ἡμέραι αὗται* (1, 1.) und *ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς* (9,9.); für die zweite kommt nur der Name *καιρὸς διορθώσεως* vor (9,10), wenn nämlich dieser Ausdruck wirklich die ganze mit der Erscheinung Christi begonnene Zeitperiode des neuen Bundes, und nicht — was auch möglich wäre — nur die Zeit derjenigen Wirksamkeit Christi, durch welche die *διόρθωσις* vollzogen worden ist, bezeichnen soll **). Kommt aber auch sonst keine ausdrückliche Bezeichnung der zweiten Zeitperiode vor, so ist dieselbe doch deutlich genug als „die zukünftige Zeit" (*ὁ καιρὸς ὁ μέλλων*) gekennzeichnet, da der Vf. im Gegensatz zu dem

*) Von einem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen hat, redet der Vf. dagegen nirgends; er weiß nur von den Abraham gegebenen Verheißungen. —

**) Letzteres ist der Fall, wenn man die „Verbesserung" in activem, ersteres, wenn man sie in passivem Sinne auffaßt. —

in der „gegenwärtigen Zeit" Vorhandenen von einer zukünftigen Welt (ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα 2,5.; μέλλων αἰών 6,5.), von zukünftigen Gütern (9,11. 10,1.) und von einer zukünftigen Stadt (13,14.) redet.

Es ist nun ganz unzweifelhaft, daß die Zeit des ersten oder alten Bundes der ersten Zeitperiode, dem καιρὸς ἐνεστηκώς, und die des zweiten, neuen und ewigen Bundes wesentlich dem καιρὸς μέλλων angehört. Aber es fragt sich, wie der Vf. beide Zeitperioden gegen einander abgegrenzt hat. Es versteht sich von selbst, daß ihr Wendepunkt in irgend einer näheren Beziehung zu der Person Christi stehen muß. Aber welches ist diese Beziehung? Bildet Christi erster Eintritt in die Welt oder seine zweite (vgl. 9,28.) Erscheinung in der Herrlichkeit die Grenzscheide der beiden Weltzeiten? Sehen wir uns, um diese Frage beantworten zu können, die betreffenden Stellen etwas genauer an!

Gleich im ersten Vers unseres Briefes lesen wir, daß Gott in dem Sohne zu uns geredet hat ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, d. h. am Ende der durch den Ausdruck „diese Tage" bezeichneten ersten Zeitperiode*). Es ergibt sich schon aus dieser einen Stelle, daß es unrichtig oder mindestens ungenau ist, wenn man sagt, unser Vf. habe „die zukünftige Zeit" schon mit der ersten Erscheinung Christi beginnen lassen**). Allerdings fällt der Eintritt Christi in die Welt und seine Lehrthätigkeit ganz an's Ende der ersten Weltzeit; Christus will eben durch seine erste Erscheinung die zweite bessere Weltzeit herbeiführen; die erste

*) Delitzsch meint, τούτων gehöre logisch zum ganzen Begriff und bezeichne die Gegenwart, als das ἔσχατον τῶν ἡμερῶν im Gegensatz zu πάλαι; allein dann hätte sich der Vf. grammatisch sehr ungenau ausgedrückt; τούτων ist vielmehr eine nothwendige nähere Bestimmung der ἡμέραι, von deren ἔσχατον die Rede ist; ohne eine solche nähere Bestimmung konnte der Vf. die alttest. Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν gar nicht gebrauchen, da es für ihn noch andere ἡμέραι gab, von deren ἔσχατον nicht gesprochen werden kann. Vgl. übrigens **Deut.** 8,16.: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σου. —

**) Bleek zu 1,1. (II. S. 28) und Add. —

neigt sich ihrem Ende zu, und die zweite ist im Anzug. Aber aus dem vom Vf. angewendeten Ausdruck ist mit Sicherheit zu entnehmen, daß nach seiner Weltbetrachtung nicht nur die Geburt, sondern auch die ganze öffentliche Wirksamkeit Christi noch diesseits des Grenzpunktes der beiden Weltzeiten liegt. Das Reden Gottes in dem Sohne fand zwar am Ende, aber doch noch innerhalb der ersten Zeitperiode statt. —

Auf der andern Seite verdient der Umstand alle Beachtung, daß der Vf. zwar öfters von der zweiten Erscheinung Christi redet, aber nirgends sagt, daß dieselbe am Ende der ersten Weltzeit stattfinden werde; er wendet in den die Parusie betreffenden Aussagen überhaupt keine der hier in Rede stehenden Formeln an*). Dies ist gewiß nicht zufällig; vielmehr ist uns dieser Umstand ein Beweis dafür, daß der Vf. auch die Zeit der Parusie Christi nicht als den Grenzpunkt der beiden Weltzeiten betrachtet haben kann. — Dieser ist vielmehr der Opfertod Christi. Dies dürfte sich aus Folgendem ergeben: Jn 9, 26. lesen wir, Christus sei einmal ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων erschienen zur Vernichtung der Sünde mittelst seines Opfers. Mit Unrecht nimmt man gewöhlich an, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων sei dem Sinne nach ganz dasselbe mit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (1, 1.). Jenes bezeichnet nicht, wie dieses, einen noch zu der ersten Weltzeit gehörigen, das Ende derselben bildenden Zeitraum; das Ende der Welt ist vielmehr der Abschluß der ersten und zugleich der Anfang der zweiten Weltzeit; jene Formel bezeichnet also den Wendepunkt der beiden großen Zeitperioden. — Nun setzt der Vf. nicht die Erscheinung Christi überhaupt in die Zeit des Weltendes, so daß man auf Grund dieser Stelle die Geburt oder das erste öffentliche Auftreten Christi als den Grenzpunkt der Weltzeiten zu betrachten hätte; er redet vielmehr von dem

---

*) Darum darf man auch die Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi zur Erklärung der Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων — wenigstens unmittelbar — nicht herbeiziehen. —

einmaligen Erschienensein Christi zur Vernichtung der Sünde durch sein Opfer; er hat also, wie auch der Gegensatz des πολλάκις παθεῖν zeigt, den Opfertod Christi im Sinne. Dieser ist am Ende der Welt geschehen, und er ist als der Wendepunkt der zwei Weltzeiten zu betrachten *). —

*) Man wird den Gedanken, daß der Tod Christi am Ende der Welt geschehen und daß mit ihm die συντέλεια τῶν αἰώνων eingetreten ist, nicht mehr auffallend finden, sobald man sich den ganzen Umfang der Folgen, welche dieser Tod nach der Lehre unseres Briefes hatte, vergegenwärtigt. Vor dem Tode Christi war das himmlische Heiligthum befleckt; durch ihn ist es gereinigt worden. Vor ihm gab es keinen Zugang zum himmlischen Allerheiligsten, durch ihn ist der Zugang dazu eröffnet worden. Vor ihm herrschte der Teufel als Gewalthaber des Todes über die Abgeschiedenen und hielt auch die Lebenden in der Knechtschaft der Todesfurcht; durch ihn ist der Gewalthaber des Todes vernichtigt und sind die Lebenden aus jener Knechtschaft befreit worden. Vor ihm hatten die Sünden noch die Macht den zum ewigen Erbe Berufenen die Erfüllung der Verheißungen vorzuenthalten; die Sünden waren noch nicht vergeben; die Gewissen waren mit todten Werken befleckt; es war noch Niemanden möglich, wahrhaft dem lebendigen Gott zu dienen; Niemand war noch geheiligt; Niemand zur τελείωσις gelangt. Durch den Tod Christi ist eine Loskaufung aus der Macht der Sünden geschehen; die Sünden sind hinweggenommen; ja die Sünde ist schlechthin vernichtet; die Gewissen sind gereinigt; die Menschheit ist geheiligt; sie ist zur τελείωσις gelangt; sie kann jetzt dem lebendigen Gott dienen; sie wird nun der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig; ja sie ist schon mit Christus in die Herrlichkeit eingeführt. — Vor dem Tode Christi mußten noch die unwirksamen alttest. Opfer dargebracht werden; die äußerlichen Satzungen waren noch in Gültigkeit; jetzt ist das anders geworden; kein Sündopfer wird mehr dargebracht; nur die Opfer des Lobes und der Wohlthätigkeit bringt man noch dar. Der ganze Gottesdienst ist nicht mehr an das irdische Heiligthum und an die fleischlichen Satzungen geknüpft; man naht mit Freudigkeit dem Throne der Gnade im himmlischen Heiligthum. — Wenn man die große Umwandlung bedenkt, welche im Himmel und auf Erden, in der sichtbaren und in der unsichtbaren Welt, im Zustand der Lebenden und der Todten, der Gläubigen der Jetztzeit und der Glaubensheroen der grauen Vorzeit (vgl. 11,39 f.) in Folge des

Diese Annahme erweist sich auch dadurch als die richtige, daß sie mit anderen Anschauungen des Vf's im engsten Zusammenhange steht. Der alte Bund gehört, wie oben bemerkt wurde, und wie aus 9,9. klar hervorgeht, der ersten und der neue Bund der zweiten Weltzeit an. Wir werden nun später sehen, daß der neue Bund durch den Opfertod Christi gestiftet worden ist; denn erst in Folge dieses Todes treten die Verheißungen, auf welchen der neue Bund beruht, in Kraft; erst in Folge desselben kann das Volk Gottes der verheißenen Güter des neuen Bundes — und dies sind eben τὰ μέλλοντα ἀγαθά d. h. die „der zukünftigen Zeit" angehörigen Güter — theilhaftig werden. Ist hiernach der Opfertod Christi der Wendepunkt der Zeit des alten und **der** des neuen Bundes, so muß er auch der Wendepunkt der beiden Weltzeiten sein. —

Dasselbe ergibt sich auch aus der Vergleichung von 9,9. mit 9,10. In dem καιρὸς ἐνεστηκώς werden die unwirksamen alttest. Opfer dargebracht; das Gebot sie darzubringen hat sammt allen andern fleischlichen Satzungen Gültigkeit bis zum καιρὸς διορθώσεως. Diese Zeit der Verbesserung tritt offenbar dann ein, wenn das wahre wirkungskräftige Opfer dargebracht wird, in Folge dessen die Verheißung der Sündenvergebung sich erfüllt. Die Zeit, in welcher Christus sein Sühnopfer dargebracht hat, ist also das Ende des καιρὸς ἐνεστηκώς, auf welchen die Gültigkeit der alttest. Opfergesetze beschränkt ist, und — je nachdem man die διόρθωσις in passivem oder activem Sinne auffaßt (s. oben) — entweder

---

Todes Christi eingetreten ist, wenn man bedenkt, daß Alles was „ewig" ist, das ewige Heil, die ewige Erlösung, das ewige Erbe, der ewige Bund, vom Tode Christi an für die Menschheit vorhanden ist, so wird man es erklärlich finden, daß dieser Tod als das Ende der alten und der Anfang der neuen Welt betrachtet werden kann. Schon ein Ausspruch, wie 10,14. oder 11,40. genügt um die Weltanschauung zu rechtfertigen, nach welcher mit dem Tode Christi die συντέλεια τῶν αἰώνων, die Weltvollendung, eingetreten ist. —

der Anfang des καιρὸς διορθώσεως oder geradezu mit diesem identisch; jedenfalls aber erscheint auch hier der Opfertod Christi als der Wendepunkt der beiden Weltzeiten. —

Endlich erwäge man noch, daß nach den Anschauungen des Vf's das „Zukünftige" zugleich das Jenseitige, Urbildliche, Himmlische ist. So ist z. B. die μέλλουσα πόλις (13,14.) eine himmlische Stadt (vgl. 12,22. 11,16.). Dieser Analogie gemäß können wir sagen, daß was „der zukünftigen Zeit" angehört, himmlischen Characters sein muß. — Dagegen trägt, was dem καιρὸς ἐνεστηκώς angehört äußerlichen, irdischen, fleischlichen Character (vgl. 9,9. mit 10.). Bedenken wir nun, daß das Erdenleben Christi die „Tage seines Fleisches" (5,7.) waren und sein Tod sein Eingang in die himmlische Welt, so stimmt mit dem eben Gesagten die Vorstellung sehr gut zusammen, nach welcher das Erdenleben Christi noch innerhalb des καιρὸς ἐνεστηκώς liegt, dagegen mit seinem Tode „die zukünftige Zeit" — zunächst für Christum selbst — beginnt. — Unsere Antwort auf die oben aufgeworfene Frage lautet also: Weder die erste, noch die zweite Erscheinung Christi ist die Grenzscheide der beiden Weltzeiten; vielmehr ist dies nach der Weltanschauung des Vf's sein Opfertod*). —

Verhält sich dies so, so muß man erwarten, daß der Vf. sich bewußt ist in der zweiten, d. i. „zukünftigen" Weltzeit zu leben. Dieß Bewußtsein spricht er auch wirklich mehrfach aus. Die Christen kennen schon aus Erfahrung die Kräfte der „zukünftigen" Welt (6,5.). Sie sind schon im Besitz von „zukünftigen" Gütern (9,11. 10,1.); denn sie sind z. B. der Sündenvergebung theilhaftig, und diese gehört zu den „zukünftigen" Gütern, wie sich aus der

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Menken's (1831, S. 168—173) über die Berechtigung und besonders über die practische Bedeutung einer solchen Anschauung von den großen Perioden der Weltgeschichte. —

Vergleichung von 9,14. mit 9,11. und von 10,2 ff. mit 10,1. ergibt. Sie sind an die alttest. fleischlichen Satzungen und besonders an die alttest. Opfergesetze nicht mehr gebunden (vgl. z. B. 10,18.); für sie ist also der καιρὸς ἐνεστηκώς vergangen und der καιρὸς διορθώσεως schon eingetreten. Sie sind zu der „zukünftigen" himmlischen Stadt schon hinzugekommen (vgl. 12,22.), und gehören schon zu der οἰκουμένη μέλλουσα, welche nicht den Engeln, sondern Christo unterworfen ist (vgl. 2,5.). Das Zukünftige ist also für sie schon ein Gegenwärtiges, und das Jenseitige ein Diesseitiges geworden *).

Man kann nun aber Manches aus unserem Briefe anführen, worin der Vf. gerade umgekehrt das Bewußtsein noch in der ersten Weltzeit zu leben zu verrathen scheint. — Schon indem er auf der einen Seite die Ausdrücke „diese Tage," „die gegenwärtige Zeit" und auf der andern die Bezeichnungen „zukünftige Welt," „zukünftige Güter," „zukünftige Stadt" gebraucht, nimmt er seinen Standpunkt innerhalb der ersten Weltzeit **). Wir können uns nicht darauf berufen, daß dies anderwärts entlehnte dogmatische termini sind; denn hätte sich das Bewußtsein in der zweiten Weltzeit zu leben, in dem Vf. schon volle Geltung verschafft, so würde er eben solche dogmatische termini nicht mehr angewendet haben. Dazu kommt, daß in 9,9. neben dem Ausdruck „die gegenwärtige Zeit" auch das praes. προσφέρονται vorkommt, so daß gar nicht geleugnet werden kann, daß in dieser Stelle eine Anschauung vorliegt, nach welcher die erste Weltzeit die Zeit, in welcher der Vf. und die Leser leben, noch mit umfaßt. — Man könnte diese Anschauung auch in 1,1. ausgesprochen finden, sofern nämlich die ἡμεῖς, zu welchen Gott in dem Sohne gesprochen hat, auch in die durch ἐπ'

*) Vgl. Neander, II. S. 845 f.

**) Dies ist das Wahre an der etwas mißverständlichen Bemerkung Lünemann's zu 1,1., das demonstr. τούτων an dieser Stelle weise darauf hin, daß diese ἡμέραι die Zeitperiode seien, in welcher der Vf. selbst nebst seinen Lesern lebe. —

ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων bezeichnete Zeit versetzt zu sein scheinen. —

Wie ist der eben dargelegte Widerspruch zu erklären? Die Lösung ist einfach. Der Opfertod Christi ist allerdings die Grenzscheide der beiden Weltzeiten. Aber nicht in der Weise scheidet er die Zeiten von einander, daß von demselben an schlechthin und für Alle die alte Zeit vergangen und die neue angebrochen ist. Für Christum selbst ist die neue Zeit angebrochen, als er durch seinen Tod hindurch in die himmlische Welt einging und mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt die Herrschaft über die „zukünftige Welt" antrat; und sofern er durch seinen Tod den neuen Bund gestiftet und durch sein einiges Opfer für immer vollendet hat die geheiligt werden, ist mit seinem Tode — objectiv betrachtet — auch für das ganze Menschengeschlecht die neue Zeit angebrochen. Es gilt dies auch — subjectiv betrachtet — für Jeden, der durch das Blut des neutest. Bundesopfers geheiligt, in den neuen Bund aufgenommen und der verheißenen „zukünftigen Güter" des neutest. Gottesreiches theilhaftig geworden ist. Dagegen leben diejenigen, bei welchen dies noch nicht der Fall ist, — subjectiv betrachtet — noch in der alten Zeit. Wie Christo derzeit noch nicht Alles unterworfen ist, wie also jetzt die οἰκουμένη μέλλουσα noch nicht Alles umfaßt, so ist auch die „zukünftige Zeit" noch nicht für Alle angebrochen. Ja die noch in der alten Zeit und im alten Bunde Lebenden bilden jetzt noch die große Mehrheit. Darum kann der Vf. nur, wenn er aus seinem eigensten Bewußtsein, das er als Christ hat, heraus redet, die neue „zukünftige" Zeit als schon angebrochen darstellen. Richtet er dagegen seinen Blick nach außen, auf den Zustand, in welchem die große Mehrheit seiner Zeitgenossen noch lebte, so erscheinen ihm die Zeitverhältnisse noch als die der ersten Weltzeit, als die der Zeit des alten Bundes. Dies ist der Grund davon, daß er in der Bezeichnung der beiden Weltzeiten und in den oben erwähnten Aussagen seinen Standpunkt noch innerhalb der ersten Weltzeit nimmt. — Aber auch die Christen selbst

leben noch nicht schlechthin in der „zukünftigen Zeit"; sind sie auch schon zu der „zukünftigen Stadt" hinzugekommen, sofern sie Glieder des neutest. Gottesreiches sind, so gilt doch auch das Andere von ihnen, daß sie diese „zukünftige Stadt" erst suchen (vgl. 13,14.); denn erst wenn sie auch subjectiv betrachtet τετελειωμένοι sind, gehören sie ganz und gar dem neutest. Gottesreiche an; dann sind sie im Besitz aller „zukünftigen Güter," und die „zukünftige Zeit" ist dann für sie ganz und gar zur Gegenwart geworden*). —

Da dies für alle, die geheiligt werden, erst zur Zeit der Wiederkunft Christi geschieht, da erst mit dieser die Christo unterworfene οἰκουμένη μέλλουσα Alles umfassen wird, so darf man die Zeit vom Tode Christi bis zu seiner Parusie mit Recht eine Uebergangszeit nennen, welche auf der einen Seite noch den Character der alten Zeit an sich trägt, auf der anderen Seite aber auch schon den der neuen Zeit angenommen hat. —

Die Vorstellung des Vf's von den zwei Weltzeiten ist also folgende: Es sind zwei große Zeitperioden zu unterscheiden: die gegenwärtige und die zukünftige Zeit; jener gehört der alte, dieser der neue Bund an. Die erste Erscheinung und das irdische Leben Christi fällt an das Ende der ersten Weltzeit. Die Grenzscheide beider Weltzeiten ist der Opfertod Christi. Doch ist er dies nicht in **dem** Sinne, daß er die alte und die neue Zeit schlechthin gegen einander abgrenzte. Vielmehr ist er nur der objective und ideale Anfang der neuen Zeit. Faßt man aber die wirklichen Zeitverhältnisse in's Auge, so muß man sagen, daß unsere Zeit den Character einer Ueber-

*) Es ist also im Wesentlichen ganz richtig, wenn Tholuck in der 2ten Aufl. zu 1,1. bemerkt, der αἰὼν μέλλων sei schon jetzt der δύναμις nach in den Erlösten vorhanden, werde aber erst mit der Wiederkunft Christi in die ἐνέργεια treten. — Vgl. auch Delitzsch zu 2,5. —

gangszeit an sich trägt, daß in einer Hinsicht die erste Weltzeit noch fortdauert, während in anderer Hinsicht die zweite schon angebrochen ist. Erst wenn mit der Wiederkunft Christi die Vollendung eingetreten ist, ist die zukünftige Zeit schlechthin und für Alle zur Gegenwart geworden*). —

§. 9.

Die Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttestamentliche.

Wollen wir nun das gegenseitige Verhältniß der zwei *διαθῆκαι* näher kennen lernen, so liegt uns zunächst ob, den Unterschied nachzuweisen, welcher nach der Lehre des Vf's zwischen den Gottesoffenbarungen besteht, auf welchen dieselben beruhen. —

Unser Brief beginnt gerade mit der Gegenüberstellung dieser Gottesoffenbarungen: *Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.* In diesen Worten hat der Vf. gleich von vornherein die neutest. Gottesoffenbarung über die alttest. gestellt. Zwar ist in beiderlei Offenbarungen Gott der Redende (vgl. auch 12,25.). Auch das den Vätern von den Propheten verkündigte Wort ist Gottes Wort, und hat die Autorität und die Wirkungskräftigkeit des Wortes des lebendigen Gottes. Es war vermöge seines Ursprungs fest (*βέβαιος*); kein Mensch durfte daran rütteln, daran zweifeln oder daran ändern; es war zuverlässig in seinen Verheißungen wie in seinen Drohungen und unverbrüchlich in seinen Geboten; wer seinen Vorschriften zuwiderhandelte oder sie nicht achtete, entgieng sicher der

---

*) An diesem Resultate können wir uns durch die Bemerkungen Ritschl's (2te Aufl. S. 54 f.), nach welchen wir in dem der Hoffnung angehörigen Gebiete keine scharf ausgeprägten Begriffe zu suchen hätten, nicht irre machen lassen. —

verdienten Strafe nicht (2, 2. 12, 25. vgl. 10, 28.). — Aber wenn der Vf. auch den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität des alttest. Gotteswortes auf's entschiedenste anerkennt, zeigt er doch auf der andern Seite eben so unzweifelhaft, daß eine abstracte Gleichstellung alles Gotteswortes seiner Anschauungsweise durchaus nicht entspricht. Er ist weit davon entfernt das alttest. Gotteswort dem neutest. gleich zu stellen. Vielmehr schreibt er dem letzteren offenbar eine noch weit höhere Autorität zu, indem er in Schlüssen a minori ad majus daraus, daß die Uebertreter des alttest. Gotteswortes nicht ungestraft blieben, folgert, daß wer das neutest. Gotteswort nicht achtet, noch viel weniger der auf ein solches Verhalten gesetzten noch schwereren Strafe entrinnen wird; und dieß thut er gerade in allen den Stellen, in welchen er die göttliche Autorität des alttest. Gotteswortes anerkennt (2, 2 f. 12, 25. wo man das πολὺ μᾶλλον beachte; vgl. 10, 28 f.). —

Worauf gründet sich nun diese Herabsetzung des alttest. Gotteswortes gegenüber dem neutest., obschon jenes so gut wie dieses ein von Gott gesprochenes Wort ist? Diese Frage ist uns in dem oben angeführten ersten Vers unseres Briefes beantwortet. Es sind in demselben drei offen vorliegende Gegensätze enthalten, nämlich πάλαι und ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, τοῖς πατράσιν und ἡμῖν, ἐν τοῖς προφήταις und ἐν υἱῷ. Der zweite dieser Gegensätze kann, so nachdrucksvoll das ἡμῖν auch ist, doch nichts dazu beitragen, die neutest. Gottesoffenbarung als eine über die alttest. erhabene erscheinen zu lassen. Anders verhält es sich schon mit dem ersten Gegensatz; derselbe ist zwar zunächst ein bloß zeitlicher; das erste Reden Gottes fand in der Vorzeit*) statt, das zweite dagegen am Ende der ersten Weltzeit. Aber es ist in der Natur der Sache begründet, daß die spätere Offenbarung Gottes als eine höhere, über die früheren hinaus-

---

*) Ueber πάλαι vgl. Bleek und Lünem. und dazu die berichtigende Bemerkung Ebrard's.

gehende betrachtet werden muß; wenigstens gilt dies von der am Ende der ersten Weltzeit gegebenen Offenbarung. Diese muß nicht nur über alle früheren erhaben, sondern auch die schlechthin höchste, die vollkommene Offenbarung sein; denn nach ihr ist keine weitere mehr zu erwarten; und an das Ende der ersten Weltzeit, an welches alle Verheißungen geknüpft sind, fallend muß sie den Zweck haben, die neue Zeit, die Zeit der Vollendung herbeizuführen. Schon diese Zeitbestimmung schließt also in sich, daß die neutest. Gottesoffenbarung als die höchste und vollkommene über die der Vorzeit angehörigen alttestamentlichen erhaben ist *). —

Der Hauptgegensatz ist aber der dritte; daß Gott zu den Vätern in den Propheten, zu uns aber in dem Sohne geredet hat, ist die Hauptsache, ist der eigentliche Grund der Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttest. — Der über die Welt hoch erhabene Gott offenbart sich nämlich durch Mittelspersonen. Nun hat er sich in der alttest. Zeit einer Mehrzahl untergeordneter menschlicher Vermittler bedient um in ihnen zu seinem Volke zu reden; sie alle sind in dem Namen „Propheten" zusammengefaßt. Es ist nämlich allgemein anerkannt, daß das Wort προφῆται in unserer Stelle als eine allgemeine Bezeichnung aller der Gottesmänner, welche von Gott Offenbarungen empfiengen und Anderen im Namen Gottes zu verkündigen hatten, aufzufassen, und daß namentlich auch Moses zu diesen Propheten zu rechnen ist. — Indem der Vf. sagt, Gott habe

*) „Quod si nunc postremum loquutus est deus, huc usque progredi convenit: quemadmodum etiam quum eo perveneris, sistendus est gradus. Quorum utrumque cognitu valde necessarium est. Nam et Judaeis magnum erat impedimentum quod non reputabant deum in aliud tempus distulisse pleniorem doctrinam. Itaque lege sua contenti non properabant ad metam. Ex quo autem Christus apparuit, contrarium malum grassari coepit in mundo. Appetunt enim homines ultra Christum pergere." — Calvin zu 1,1. —

in den Propheten zu den Vätern geredet, zeigt er auf der einen Seite, daß er dieselben nicht als bloße Werkzeuge in der Hand Gottes betrachtet, durch welche in mechanischer Weise das Gotteswort von Gott dem Volke überbracht wurde; er zeigt aber auch auf der anderen Seite, daß nach seiner Anschauung Gott den Propheten nicht bloß Offenbarungen mittheilte, und es ihnen dann überließ dieselben in menschlichen Worten zu verkündigen. Vielmehr sind die Propheten lebendige und selbstthätige Diener Gottes; sie reden; aber sie reden nicht ihre eigenen Worte, sondern Gott redet in ihnen, so daß ihr Wort wesentlich Gottes Wort ist*).

Immerhin aber ist die alttest. Gottesoffenbarung durch blose Menschen vermittelt, und zwar durch mehrere; dagegen hat Gott zur Begründung des neuen Bundes in dem „Sohne“ geredet; und der „Sohn“ gehört nicht zu der Klasse der blos menschlichen Propheten, sondern steht einzig in seiner Art hoch über diesen. —

Allerdings gab es auch im alten Bunde nicht blos menschliche Vermittler der Gottesoffenbarungen. Wenigstens die den alten Bund begründende Offenbarung, das auf dem

*) Das ἐν ist nämlich beide Male nicht ganz gleichbedeutend mit διά, wie jetzt wieder von Delitzsch behauptet worden ist; letzteres müßte nicht (vgl. 2, 2.3.), könnte aber doch so verstanden werden, als ob die Propheten und der Sohn nicht selbstthätige Werkzeuge in der Hand Gottes wären. Mit Recht sagt Lünem., ἐν sei significanter, als διά. Zwar denkt der Vf. schwerlich bestimmt und geradezu an die Innewohnung Gottes in den Propheten und im Sohne, so daß ein ὤν zu ergänzen wäre (nach dem Vorgang des Thomas von Aquin, Beza's, Gerhard's u. Add. Bleek, De Wette, Lünem.); aber doch soll durch das ἐν das Verhältniß, in welchem die Propheten und der Sohn als lebendige, selbstthätige Personen zu Gott standen, angedeutet werden. Hat ein Vater seinem erwachsenen Sohne, der mit ihm ganz eines Sinnes und Geistes ist, den Auftrag gegeben, etwas mit Jemanden zu verhandeln, so wird man von diesem Sohne sagen können: „man hört in ihm seinen Vater reden;“ und man will damit noch etwas Anderes sagen, als „sein Vater hat durch ihn sagen lassen.“ Vgl. auch Moll a. a. O. II. S. 4 f. —

Berge Sinai gegebene Gesetz, war ein nicht blos durch Mosen (vgl. 9,19.), sondern auch durch Engel geredetes Wort; und gerade deßhalb galt es als ein göttlich beglaubigtes, verbindliches und unverbrüchliches Wort (vgl. ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος in 2,2.). So fand also nach der Lehre des Vf's wenigstens bei der alttest. Gesetzgebung eine doppelte Vermittlung statt. Moses hat das Gesetz nicht unmittelbar von Gott empfangen; vielmehr ist es zuerst durch die Vermittlung von Engeln Mosi, und dann erst durch Mosis Vermittlung dem alttest. Bundesvolke gegeben worden. — Aber auch über diese übermenschlichen Vermittler alttest. Gottesoffenbarung ist der Herr (ὁ κύριος), durch welchen die neutest. Heilsoffenbarung verkündigt worden ist als „Sohn" hoch erhaben. Auch sie, die nur λειτουργικὰ πνεύματα sind, sind ihm gegenüber nur untergeordnete Mittelspersonen. Der Sohn gehört nicht in die Klasse der Engel; er ist auch mit ihnen verglichen einzig in seiner Art, und steht seinem Wesen nach in einem weit höheren, viel näheren Verhältnisse zu Gott, das seines gleichen nicht hat. Es findet sich also überhaupt und unter den alttest. Offenbarungsmittlern insbesondere keiner, der an die Seite des neutest. Offenbarungsmittlers gesetzt werden könnte; dieser ist als „Sohn" der schlechthin höchste, einzigartige Vermittler, dessen sich Gott bedienen konnte, um in ihm zu den Menschen zu reden. —

Zwar ist nur die anfängliche Verkündigung der neutest. Heilsoffenbarung durch den Herrn selbst geschehen*); weder der Vf., noch die Leser haben dieselbe aus dem Munde des Herrn vernommen. Auch hier trat dann eine menschliche Vermittlung ein. Von glaubwürdigen Ohrenzeugen ist sie in zuverlässiger Weise (ἐβεβαιώθη) der späteren Generation übermittelt worden; und ihr Zeugniß von dem neutest. Heile ist noch durch das hinzukommende thatsächliche Zeugniß

*) Gegen die von Ebrard vorgetragene Erklärung der Worte ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι in 2,3. vgl. Lünem. —

Gottes, nämlich durch Zeichen und Wunder, durch mancherlei der christlichen Gemeinde geschenkte und in ihr sich offenbarende Wunderkräfte und durch nach dem freien Willensentschlusse Gottes in mannigfacher Weise und in verschiedenem Maaße erfolgende Zutheilungen des heiligen Geistes beglaubigt und bekräftigt worden (vgl. 2, 3 f.). So bürgt auf der einen Seite das, daß es Ohrenzeugen waren, welche das neutest. Heil weiter verkündigt haben, und auf der andern Seite das thatsächliche Zeugniß Gottes dafür, daß das durch menschliche Vermittlung auf die spätere Generation gekommene Wort dasselbe ist, welches anfänglich von dem Herrn selbst verkündigt wurde.

Wenn nach dem eben Gesagten auch in Beziehung auf die neutest. Gottesoffenbarung bei dem Vf. und bei den Lesern nur von einer durch menschliche Vermittlung erhaltenen Kunde die Rede sein konnte, so ändert dies doch, wie man leicht sieht, nichts an dem, was der Vf. zuvor über den Unterschied in der Vermittlung der alt- und der neutest. Offenbarung gesagt hat. Jene Ohrenzeugen sind ja keine Offenbarungsmittler; durch sie hat Gott nicht in dem Sinne geredet, in welchem er durch Moses, durch die Propheten, durch die Engel und durch den Herrn geredet hat. Die nachmalige durch menschliche Vermittlung erfolgte Weiterverbreitung der Kunde von der einmal gegebenen Offenbarung kann nicht in Betracht kommen, wo es sich um den Unterschied der eigentlichen Offenbarungsmittler handelt. Diese sind auf der einen Seite Moses, die Propheten überhaupt und die Engel, auf der andern Seite der Herr, welcher als „Sohn" über diese alle unendlich erhaben ist. Es bleibt also dabei: die neutest. Offenbarung Gottes ist uns durch den schlechthin höchsten, einzigartigen Vermittler gegeben, dessen sich Gott bedienen konnte, um in ihm zu den Menschen zu reden. —

Hieraus ergiebt sich im Sinne unseres Vf's von selbst, daß die neutest. Offenbarung weit vorzüglicher ist,

und daß das neutest. Gotteswort eine noch weit höhere göttliche Autorität hat, als die alttest. Offenbarung und das alttest. Gotteswort. Er setzt nämlich voraus, daß mit der Erhabenheit eines Offenbarungsmittlers über den andern die Erhabenheit der durch ihn vermittelten Gottesoffenbarung über die durch den andern vermittelte nothwendig zusammenhängen müsse *). Nicht als ob er an eine mögliche Trübung der Gottesoffenbarung durch die untergeordneteren Mittelspersonen dächte; aber seine in der Natur der Sache begründete Ansicht ist, daß Gott, indem er mit der Zeit stufenweise mehr und mehr sich offenbart, und sich dabei verschiedener Mittelspersonen bedient, welche einander nicht gleich und ihm selbst nicht in gleicher Weise nahe stehen, durch den höher und ihm selbst näher stehenden Vermittler auch eine höhere, reichere und vollkommenere Offenbarung geben muß. Wenn also der neutest. Offenbarungsmittler über die alttestamentlichen hoch erhaben ist, so steht auch die neutest. Gottesoffenbarung an Wichtigkeit und Vollkommenheit hoch über der alttest.; und wenn der neutest. Offenbarungsmittler der schlechthin höchste, wenn er einzig in seiner Art ist, und seinem Wesen nach Gott am nächsten steht, so kann an eine Gottesoffenbarung, die über die durch ihn vermittelte noch hinausgienge, nicht mehr gedacht werden; vielmehr muß dann die neutest. Offenbarung ebenfalls eine einzigartige, sie muß die höchste und letzte, die absolut vollkommene Offenbarung Gottes sein. —

Aus 3, 3 f. geht nun, wie später erhellen wird, hervor, daß der Vf. Christum auch als den Begründer des alttest. Gottesreiches betrachtet. Allerdings liegt in der bezeichneten Stelle nur eine vereinzelte Spur dieser Vorstellung vor, und es fragt sich, ob der Vf. dieselbe in den Kreis seiner,

---

*) Dies ist auch in 2, 3. angedeutet, indem nämlich das an die Erhabenheit des neutest. Heiles erinnernde τηλικαύτης durch die Hinweisung darauf, daß dieses Heil durch den Herrn geoffenbart ist, motivirt wird (ἥτις); vgl. auch 2, 1. mit Cap. 1.

die Vermittlung der alttest. Offenbarung betreffenden Anschauungen organisch eingegliedert hat. Jedenfalls aber steht diese Vorstellung mit der bisher entwickelten Lehre des Vf's nicht im Widerspruch, läßt sich vielmehr leicht in dieselbe einfügen, und würde dann nur dazu dienen die Erhabenheit der neutest. Offenbarung über die alttest. in noch helleres Licht zu stellen. Hat nämlich Gott (vgl. 3,4.) durch Christum das alttest. Gottesreich begründet, und ist diese Begründung — wie man nicht anders annehmen kann — durch die Gesetzgebung vollzogen worden, so wäre auch Christus als ein bei der alttest. Gesetzgebung mitwirkender Vermittler zu betrachten. So erhielten wir dann nicht eine doppelte, sondern eine dreifache Stufenfolge von Vermittlungen, durch welche das den alten Bund begründende Gotteswort von Gott an das Volk Israel gebracht wurde. Von Gott käme dasselbe durch den Sohn an die Engel, durch diese an Moses und durch Mosen an das Volk*). Hiernach wäre die alttest. Gottesoffenbarung zwar auch durch den Sohn gegeben, aber nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung der weit unter ihm stehenden Engel, welche sie wieder durch Mosen dem Volke mitgetheilt hätten; dagegen ist die neutest. Offenbarung unmittelbar durch den höchsten Offenbarungsmittler, den Sohn selbst gegeben. So träte dann die Erhabenheit der neutest. Offenbarung über die alttest. offenbar in noch helleres Licht, da jene als eine aus erster Hand, diese dagegen als eine erst aus dritter Hand empfangene erschiene. —

Worin steht nun aber die alttest. Offenbarung selbst — abgesehen von dem Unterschied der Offenbarungsmittler — der neutest. nach? Eine Antwort auf diese Frage geben die beiden adverbialen Bestimmungen πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως

---

*) Ganz entsprechend ist nach Apoc. 1,1 f. die Offenbarung Christo von Gott gegeben; Christus thut sie durch die Vermittlung seines Engels seinem Knecht Johannes kund, welcher sie wiederum der christlichen Gemeinde mitzutheilen hat. —

in 1, 1., durch welche der Vf. von vornherein schon die Unvollkommenheit der alttest. Offenbarung andeutet. Alle neueren Exegeten verwerfen mit Recht die Ansicht, daß die beiden Ausdrücke nur eine rhetorische Amplification eines und desselben Begriffs seien; doch ist die Bedeutung derselben nicht von Allen vollkommen richtig angegeben worden. *Πολυμερῶς* heißt „vielgetheilt", und der Vf. will in diesem Worte sagen, daß Gott, indem er in den Propheten zu den Vätern redete, nicht auf einmal eine ganze, vollständige Offenbarung seines Wesens, seines Willens und seines Rathschlusses gab, daß vielmehr die alttest. Offenbarung in viele einzelne Offenbarungen zerfällt, deren jede immer nur einen Theil der zu offenbarenden Wahrheit enthüllte. Es tritt in der alttest. Offenbarung die Wahrheit nirgends als ein Ganzes an's Licht; nur bruchstückweise ist sie von Gott durch die Propheten kund gemacht worden. Der eine Prophet hatte dieses, der andere jenes besondere Moment der Wahrheit zu verkündigen, so daß der ganze alttest. Offenbarungsinhalt unter viele Offenbarungsmittler zertheilt war. Damit hieng natürlich zusammen, daß diese bruchstückweisen Offenbarungen auch der Zeit nach auseinanderfielen, so daß jener Offenbarungsinhalt auch auf verschiedene Zeiten sich vertheilte. So stellt sich also die alttest. Offenbarung, obschon sie ihre Einheit und ihren Zusammenhang darin hat, daß sie die Offenbarung eines und desselben Gottes ist, doch nicht als ein einheitliches, zusammenhängendes Ganze, sondern als eine Vielheit einzelner, unzusammenhängender Offenbarungen dar, in welchen die durch verschiedene Offenbarungsmittler und zu verschiedenen Zeiten enthüllten einzelnen Momente der Wahrheit vielgetheilt auseinanderfallen. Dies ist eine Unvollkommenheit der alttest. Offenbarung; denn es ist eine natürliche Folge dieser ihrer Vielgetheiltheit, daß man aus ihr keine sichere und klare Erkenntniß der ganzen, vollen Wahrheit gewinnen konnte. —

Das hinzugefügte *πολυτρόπως* heißt „vielartig" und be-

zeichnet, wie Lünem. richtig bemerkt, „die Mannigfaltigkeit der Modalität, in welcher das λαλεῖν sich vollzog," oder „die wechselvolle Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen in Bezug auf Inhalt und Form." Mit Unrecht erklärt er aber dann den Ausdruck näher, indem er nach dem Vorgang Bleek's und De Wette's darauf hinweist, daß Gott „bald durch Gesichte und Träume, bald von Mund zu Mund, bald unmittelbar, bald durch Vermittlung eines Engels, bald unter der Hülle von Symbolen und Bildern, bald ohne dieselbe zu den Empfängern seiner Offenbarungen redete." Denn es darf hier, wie Moll (a. a. O. II. S. 6) richtig bemerkt, nicht an die verschiedene Art, in welcher Gott seine Offenbarungen den Propheten mittheilte, sondern nur an die verschiedene Art, in welcher er in den Propheten zu den Vätern redete, gedacht werden. Jene verschiedenen Arten der Mittheilung des Gotteswortes an die Propheten können also wenigstens nur in Betracht kommen, sofern sie auch Form und Inhalt des prophetischen Wortes, in welchem die Gottesoffenbarungen den Vätern kund wurden, verschieden gestalteten, was denn auch allerdings gewöhnlich der Fall ist. — Aber wir dürfen hierbei nicht stehen bleiben; die alttest. Offenbarung ist nicht nur in Folge davon, daß sie den Offenbarungsmittlern in verschiedener Weise und unter mancherlei Formen von Gott mitgetheilt wurde, eine verschiedenartige. Vielmehr war die Art und Weise, in welcher Gott zu den Vätern in den Propheten redete, immer je nach der Verschiedenheit der Personen, welche Offenbarungsmittler waren, der Zeiten, in welchen Offenbarungen gegeben wurden und der Wahrheiten, welche kund gemacht werden sollten, verschieden *). Anders redete Gott durch Mosen, anders durch Elias, wieder anders durch Jesajas, Jeremias oder Hesekiel. Zur Zeit der Gründung des alttest. Gottesreiches lautete das Gotteswort anders als in der späteren Zeit, wo es sich um die Erhaltung desselben oder um das tiefere Verständniß und die höhere Auf-

*) Vgl. Moll a. a. O. II. S. 7 f.

fassung des Gesetzes handelte; anders lautete es, wenn das Bundesvolk seinem Gotte treu war, anders, wenn es von ihm abgefallen war und wieder anders, wenn es zu ihm zurückkehrte. Wenn Gott Gesetze gab, wenn er Drohungen verkündigen ließ, wenn er sein Volk trösten wollte, wenn er durch Verheißungen auf die neue, bessere Zeit hinwies, so hatte das Gotteswort jedesmal wieder einen andern Character. Kurz jede einzelne Offenbarung wurde, wie sie einen besonderen Theil der Wahrheit enthüllen sollte, auch unter einem besonderen, ihr eigenthümlichen τρόπος gegeben. Es konnte dies nicht anders sein; denn sobald die einzelnen Momente der Wahrheit ohne Verbindung und ohne Beziehung auf einander, in ihrer Vereinzelung an's Licht treten, kann keines von ihnen den Character an sich tragen, welchen es hätte, wenn es nicht als vereinzeltes Moment, sondern als Moment im Ganzen der Wahrheit an's Licht träte*). Die alttest. Offenbarung mußte daher als eine vielgetheilte auch eine vielartige sein. Auch dies läßt sie als eine unvollkommene erscheinen. Denn die vollkommene Offenbarung muß auch einen einheitlichen, der ganzen ewigen Wahrheit, welche sie enthüllt, vollkommen entsprechenden und darum allen Zeiten und allen Verhältnissen angemessenen Character an sich tragen. —

Man hat in dem, was der Vf. 1,1. über die Offenbarung Gottes in Christo sagt, eine dem πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως entsprechende, den Gegensatz dazu bildende Bestimmung vermißt**). Eine solche ist aber durchaus überflüssig; denn wenn die neutest. Offenbarung als eine am Ende der ersten Weltzeit in dem Sohne gegebene bezeichnet wird, so ist damit auch schon gesagt, daß sie nicht, wie die alttest., eine vielgetheilte und vielartige ist. Der oben

*) So hat z. B. die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes einen wesentlich verschiedenen Character, je nachdem sie mit der Offenbarung der Liebe Gottes verbunden ist, oder nicht. —

**) Vgl. z. B. Bleek und Tholuck. —

geschilderte Character der alttest. Offenbarung ist nämlich eine natürliche Folge davon, daß Gott dieselbe nur durch eine Mehrheit untergeordneter Offenbarungsmittler gegeben hat und daß sie nach seinem Rathschluß nicht die letzte Offenbarung sein sollte. Aber eben so natürlich ist es, daß die letzte und durch den höchsten Offenbarungsmittler gegebene Offenbarung eine einheitliche und vollständige Offenbarung der ganzen Wahrheit, des ganzen Wesens, Willens und Rathschlusses Gottes sein muß und daß auch die Art und Weise, in welcher Gott in dem höchsten Offenbarungsmittler zu uns redete, nur eine, nämlich die absolut vollkommene, dem vollkommenen Offenbarungsinhalte völlig entsprechende sein konnte. Dieses ist eine natürliche Folge von jenem; denn wenn die neutest. Offenbarung alle einzelnen Momente der Wahrheit nicht als einzelne, sondern als im Ganzen vereinigte mit einemmale enthüllt, so erscheinen dieselben nicht mehr als verschiedenartige, sondern als zusammen gehörig, in nothwendiger Beziehung zu einander stehend, eine Einheit bildend. An jedem von ihnen ist der einheitliche Character des Ganzen ersichtlich. — So steht also die alttest. Offenbarung der neutest. nach, weil in jener die Wahrheit nur vielfach zertheilt und einen verschiedenartigen Character an sich tragend enthüllt ist, während diese die Offenbarung der ungetheilten, einen durchaus einheitlichen Character an sich tragenden Wahrheitsfülle ist. —

Indem die alttest. Offenbarung als eine vielgetheilte und vielartige bezeichnet wird, ist eigentlich erst etwas Formelles über ihren Character ausgesagt. Es kann aber keine Frage sein, daß sie sich auch in materieller Hinsicht von der neutest. unterscheidet und dieser nachsteht. Ueber diesen Unterschied spricht sich der Vf. an einer andern Stelle aus. In Beziehung auf die alttest. Offenbarung nennt er 12,25. Gott ἐπὶ γῆς ... τὸν χρηματίζοντα, in Beziehung auf die neutest. dagegen τὸν ἀπ' οὐρανῶν (χρηματίζοντα). Wir setzen nämlich voraus, daß in beiden Satzgliedern unter dem Re-

denden Gott zu verstehen ist*). Es fragt sich nun, in wiefern von Gott gesagt werden könne, daß er im alten Bunde auf Erden, im neuen vom Himmel herab rede. Die Ausleger (namentlich auch Bleek) lassen diese Frage so gut als unbeantwortet. Um die richtige Antwort zu finden, müssen wir zuvörderst beachten, daß in beiden Satzgliedern nicht an ein einmaliges, sondern an ein fortwährendes Reden Gottes zu denken ist. Der Vf. hat im ersten Satzgliede nicht allein den Act der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai im Auge; und ebensowenig im zweiten die erste Verkündigung des Evangeliums, das der Vergangenheit angehörige Reden Gottes in dem Sohne, von welchem 1, 1. die Rede war. Letzteres ist wegen des vorausgehenden part. praes. τὸν λαλοῦντα und weil sonst nicht leicht abzusehen wäre, in wiefern man sagen könne, daß Gott in (dem doch auf Erden wandelnden) Christus vom Himmel herab geredet habe, allgemein zugestanden. Dagegen denken die Ausleger bei dem Reden Gottes auf der Erde ohne Weiteres an den Act der Gesetzgebung. Wir berufen uns gegen diese

---

*) Vgl. Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch; schon die Beziehung von v. 25 auf v. 19 scheint uns völlig genügend, um diese Auffassung als die allein richtige zu erweisen. Den am vollständigsten von Bleek verzeichneten Gründen für die Ansicht, daß Moses der auf Erden, Christus der vom Himmel herab Redende sei, können wir nicht so viel Gewicht zuerkennen, als Bleek selbst ihnen zugesteht. — Die Ansicht Ebrard's, „der Redende sei beide Male Christus; auf Erden habe er geredet, indem er sich auf Sinai als Gesetzgeber offenbart habe; vom Himmel herab rede er als Mittler, indem er im Himmel um Gnade für uns schreie (v. 24) und somit vom Himmel herab uns Gnade darbiete," wollen wir nur anführen. — Ganz verkehrt will Steinmeyer (Disquisitio in epistolae Petrinae prioris prooemium. 1854. S. 16 ff.), von einer durchaus irrigen Erklärung von 12, 24. ausgehend, unter dem auf Erden Redenden Abel als Repräsentanten der Wolke von Glaubenszeugen (vgl. 12, 24. mit 11, 4. 13. und 12, 1.) und unter dem vom Himmel herab Redenden Christum (vgl. 12, 2.) verstanden wissen. Eine solche Erklärung verdient keine Widerlegung.

Ansicht nicht auf das part. praes. τὸν χρηματίζοντα an und für sich; denn wir wissen wohl, daß dasselbe in erzählender Rede als part. imperf. etwas der Vergangenheit Angehöriges bezeichnen kann, welches eben geschah, als ein anderes Factum eintrat*). Wir dürfen also aus diesem part. praes. zunächst nur folgern, daß das ἐπὶ γῆς χρηματίζειν eben stattfand, als das παραιτήσασθαι erfolgte. Bei letzterem denkt der Vf. — wie mit Recht allgemein angenommen wird, nicht an das Verhalten des Volkes bei der Gesetzgebung auf Sinai, welches in v. 19. durch παραιτεῖσθαι bezeichnet ist**), sondern an die später, und besonders während des Wüstenzuges von demselben bewiesene Widerspenstigkeit gegen Gott und gegen die göttlichen Gebote. Hieraus ergiebt sich nun unwiderleglich, daß der Vf. das ἐπὶ γῆς χρηματίζειν nicht als ein auf die Zeit der Gesetzgebung auf dem Sinai beschränktes, sondern als ein auch während des Wüstenzuges fortdauerndes ansieht. Freilich könnte man nun daran erinnern, daß auch nach dem Berichte des Pentateuchs Gott während des ganzen Wüstenzuges durch Mosen zu dem israelitischen Volke redete. Allein wenn man den Gegensatz des in der Zeit des neuen Bundes fortdauernden Redens Gottes vom Himmel herab vergleicht, so wird man doch die Annahme am wahrscheinlichsten finden, daß in den beiden in Rede stehenden Bezeichnungen Gottes eine Anschauung ihren Ausdruck gefunden hat, nach welcher Gott während der Zeit des alten Bundes fortwährend auf Erden redete***), wie er jetzt zur Zeit des neuen Bundes fortwährend vom Himmel herab redet.

---

*) Vgl. Winer, 5te Aufl. S. 406; 6te Aufl. S. 305. —

**) Obschon er, wie oben bemerkt, sich auf v. 19 zurückbezieht; vgl. Bleek, III. S. 960. — Neuerdings hat Delitzsch dem παραιτησάμενοι in v. 25 dieselbe Bedeutung vindiciren wollen, die es in v. 19 hat; aber dieser Versuch richtet sich selbst durch die dann nothwendige, aber offenbar falsche Erklärung des οὐκ ἐξέφυγον durch „sie vermochten sich doch nicht zu entziehen, sie mußten Stand halten," was ja — von allem Andern abgesehen — sogar der Geschichte widerspräche. —

***) Man mache hiergegen nicht das τότε in v. 26 geltend, welches sich allerdings auf die Zeit der Gesetzgebung auf dem Sinai beziehen

Diese Auffassung stimmt auch zu dem was der Vf. v. 18—24. gesagt hatte. Den Gedanken, daß die Leser Bürger nicht des alt- sondern des neutest. Gottesreiches geworden seien, hatte er hier so eingekleidet, daß er ihnen sagte, sie seien nicht zu dem Berg Sinai, sondern zu dem himmlischen Jerusalem hinzugekommen. Schon in diesen Versen liegt eine Anschauung vor, nach welcher die Bürger des alttest. Gottesreiches gleichsam, wie einst ihre Väter, vor dem Berg Sinai stehen und vernehmen wie Gott ihnen von diesem Berge aus, also auf Erden, seinen Willen verkündigt*), während dagegen die Bürger des neutest. Gottesreiches vor dem himmlischen Jerusalem stehen, und die Stimme des aus dieser himmlischen Stadt, also vom Himmel herab zu ihnen redenden Gottes hören. —

Verhält sich dies so, so sind die beiden Bezeichnungen Gottes, von denen wir reden, damit nicht genügend erklärt, daß man sagt: zu den Juden habe Gott auf dem berührbaren, irdischen Berge Sinai geredet, indem er zu seinem Dollmetscher einen irdischen Menschen, den Moses wählte;

---

muß. Wir leugnen ja nicht, daß der Vf. diese hauptsächlich im Auge hat, und daß mit Beziehung auf sie die Ausdrücke gewählt sind. Was wir behaupten ist zunächst nur das, daß die Offenbarung Gottes auf dem Sinai vom Vf. nicht als ein auf die Zeit, als das Volk am Sinai gelagert war, sich beschränkendes und dann der Vergangenheit angehörendes, sondern als ein während der Zeit des alten Bundes fortdauerndes Reden Gottes betrachtet wird. Die vom Sinai ausgehende φωνὴ ῥημάτων tönte gleichsam fort, so lange der alte Bund bestand. — Das τότε in v. 26 macht also bei unserer Auffassung keine Schwierigkeit. — Wir behaupten dann weiter, daß nach der Anschauung des Vf's der Character des durch die ganze alttest. Zeit hindurchtönenden sinaitischen Gotteswortes auch der Character des alttest. Gotteswortes überhaupt ist; denn jene grundlegende Offenbarung ist der Prototyp aller folgenden. —

*) „Die ganze jüdische Religion und ihre kirchliche und bürgerliche Verfassung schrieb sich von der Gesetzgebung auf Sinai her. Darum wurden auch die späten Anhänger derselben noch gerechnet als solche, die zum Berg Sinai gekommen." Rieger, S. 284.

zu den Christen dagegen rede er vom Himmel herab, indem er als Dolmetscher zu ihnen vom Himmel her seinen eigenen Sohn gesandt habe*). Man kann dann auch gegen die vom Vf. gebrauchten Ausdrücke nicht einwenden, daß sie nicht ganz passend seien, in sofern „ja Christus auch auf Erden erschienen sei“**). Man muß vielmehr sagen: der Character zunächst der grundlegenden alttest. Offenbarung und sodann der alttest. Offenbarung überhaupt ist der Art, daß man sie als ein vom Berge Sinai ausgehendes, also auf Erden stattfindendes Reden Gottes betrachten kann, während der Character der neutest. Offenbarung kurz geschildert ist, wenn man dieselbe als ein Reden Gottes vom Himmel herab bezeichnet. Und ist hiermit nicht wirklich der wesentlichste Unterschied, der zwischen der alt- und der neutest. Offenbarung vorhanden ist, kurz und treffend bezeichnet? Wie Gott zur Gesetzgebung auf den Sinai herabstieg, so steigt er immer, wenn er zu dem alttest. Bundesvolke als solchem redet, zur Erde herab; er redet noch auf Erden, redet noch in irdischer Weise und in Beziehung auf irdische Dinge; das Wort Gottes ist ein durch die jedesmaligen irdischen Verhältnisse bestimmtes und hat selbst einen irdischen Character; denn das ganze alttest. Gottesreich ist eben nur ein Gottesreich auf Erden, aber kein Himmelreich. Nur was der heilige Gott auf Erden gethan wissen will, wie er auf Erden den Ungehorsam gegen seine Gebote bestrafen wird, was er in Gnade und Treue für das Glück seines Bundesvolkes auf der Erde zu thun beschlossen hat***), nur derartiges ver-

---

*) Gegen Lünem. z. d. St.

**) Gegen De Wette z. d. St.

***) „Was ihnen (den Israeliten) in ihrem besonderen Theile versprochen war, das ging mehr auf einen äußerlichen Wohlstand, auf ein langes und glückseliges Leben, auf einen Ueberfluß der Güter des Landes, als auf solche Dinge, dadurch sie in der Gemeinschaft Gottes nach dem Geiste wären gefördert worden. Was hierher gehöret, war

kündet das alttest. Gotteswort, soweit es nämlich wirklich dem alten Bunde gilt. Dagegen thut es noch nicht die Geheimnisse des Himmels kund, verkündet noch nicht, daß das Volk Gottes zum Himmel berufen ist, kurz es soll noch nicht ein Gottesreich begründen, welches wesentlich himmlischen Characters ist und dem Himmel angehört. Man lese das A. T. durch und sehe zu, ob nicht die Propheten ebenso wie der Pentateuch, die Verheißungen ebenso wie die Gebote und Drohungen, so weit nämlich das Gotteswort ein den alttest. Bundesgliedern geltendes ist, ganz den Character eines auf der Erde geredeten, und über die Erde noch nicht hinausgehenden Gotteswortes an sich tragen*). — Dagegen findet bei der neutest. Offenbarung kein solches Herabsteigen Gottes auf die Erde statt. Hier ist das Gotteswort durchaus himmlischen Characters. Es verkündet die Geheimnisse des Himmels; es offenbart den reinen, nicht in den irdischen Verhältnissen einer bestimmten Zeit begründeten und durch sie eigenthümlich bestimmten, darum auch nicht temporär, sondern ewig gültigen Willen und Rathschluß Gottes; nicht aus den irdischen Verhältnissen heraus, sondern vom Himmel herab gesprochen, erhebt es sich auch hoch über das, was bloß der Erde angehört und auf Erden geschehen wird. Vom Himmel aus beruft Gott sein neutest. Bundesvolk zum Himmel (vgl. 3,1.). Die neutest. Offenbarung soll ein Gottesreich begründen, welches wesentlich nicht der Erde, sondern dem Himmel angehört, und darum

---

ihnen unter gewissen Bildern und Schattenwerk in ihrem Bunde abgemalet, und wenn es hoch kam, mit einem gewissen Vorschmack angezeiget, aber in Ansehung des völligen Genusses auf weiter hinaus verschoben." Steinhofer, S. 208. —

*) Dicitur autem Deus in terra loquutus, quia humilius loquebatur. Semper meminerimus de externa legis administratione tractari, quae talis fuit (si cum evangelio conferatur) ut terrenum quiddam saperet; nondum supra coelos eveheret hominum mentes ad perfectam sapientiam. — Calvin z. d. St.

ist sie ein vom Himmel herab geredetes, himmlische Dinge enthüllendes und das, was die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes in der andern Welt zu thun beschlossen hat, verkündigendes Gotteswort*). — Daß hiernach die neutest. Gottesoffenbarung auch in materieller Beziehung hoch über der alttest. steht, ist von selbst klar. —

So ist also die neutest. Offenbarung über die alttest. hoch erhaben, obschon beide das Wort des lebendigen Gottes sind; denn diese ist die frühere, vorbereitende, jene die letzte und höchste; die alttest. ist durch untergeordnete Offenbarungsmittler, durch Propheten und Engel, die neutest. dagegen durch den höchsten Offenbarungsmittler, den Sohn gegeben; in der alttest. ist die Wahrheit nur bruchstückweise und einen verschiedenartigen Character an sich tragend, in der neutest. dagegen die ungetheilte, einen durchaus einheitlichen Character an sich tragende Wahrheitsfülle enthüllt; endlich hat das Gotteswort in jener einen irdischen, in dieser dagegen einen himmlischen Character. —

*) Die Beziehung, in welche Delitzsch das Reden Gottes zu dem Reden des Blutes der Besprengung (vgl. v. 24) setzt, liegt gewiß nicht in der Absicht des Vf's. — V. 25 hängt nicht so eng mit v. 24 zusammen; vielmehr hebt der Vf. nach der Schilderung der Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches auf's Neue an, die schon früher ausgesprochene, nun aber doppelt eindringliche Warnung vor Abkehr von der neutest. Offenbarungswahrheit seinen Lesern an's Herz zu legen. — Daß das τὸν λαλοῦντα an das λαλοῦντι in v. 24 anklingt, deutet auf keine innere Beziehung hin, in der das beiderseitige λαλεῖν stünde. Wie oft kommt es vor, daß ein Schriftsteller, auch wenn er einen ganz neuen Abschnitt beginnt, ein eben erst gebrauchtes Wort, das ihm gleichsam noch in den Ohren nachklingt, ganz unbewußt wieder anwendet! — Wenn Delitzsch sagt: „Gott redet zu uns in dem liebesgewaltig redenden Blut der Besprengung," so muß überdies dagegen bemerkt werden, daß ja v. 24 nur von einem an Gott gerichteten Reden dieses Blutes gesprochen ist. — Schon darum ist auch die Folgerung, welche Delitzsch aus der Weglassung eines οὖν nach βλέπετε zu Gunsten seiner Ansicht zieht, ganz unstatthaft. —

§. 10.

Die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes im Allgemeinen.

Aber nicht nur die alttest. Offenbarung ist eine unvollkommene; auch der ganze alte Bund, der auf ihr ruht, ist ein mangelhafter. Der neue Bund ist ihm gegenüber ein „vorzüglicherer Bund“ (κρείττων διαθήκη 7,22. 8,6.). Da beide Bündnisse nur als Gottes Werk betrachtet werden können, indem Gott bei der Bundesschließung Alles allein, ohne Zuthun der Menschen, feststellt, so kann der letzte und eigentliche Grund der Mangelhaftigkeit des alten und der Vorzüglichkeit des neuen Bundes nicht in der Beschaffenheit des Bundesvolkes, sondern nur in den von Gott selbst getroffenen Anordnungen liegen. Es kann bei der ersten Bundschließung nicht der Wille Gottes gewesen sein einen vollkommenen Bund mit seinem Volke zu schließen, während der zweite Bund ein solcher werden sollte. Dieser ist also vorzüglicher als jener, weil Gott in demselben größere und höhere Gnadenabsichten in's Werk setzen wollte, oder — da Gottes Gnadenabsichten in seinen Verheißungen ihren Ausdruck erhalten haben — weil er auf dem Grunde vorzüglicherer Verheißungen errichtet worden ist (vgl. 8,6.). —

Daß dies sich wirklich so verhalte, hat der Vf. 8,7 ff. nachgewiesen. Schon das, daß Gott in seinem Worte überhaupt einen zweiten Bund in Aussicht stellt, ist ein sicherer Beweis dafür, daß der schon bestehende erste Bund nicht ἄμεμπτος sein kann. Wäre er untadelig, d. h. der Idee und Bestimmung eines Bundes Gottes mit seinem Volke vollkommen entsprechend und daher wahrhaft genügend, so bedürfte es keines zweiten Bundes, und es hätte ein solcher neben dem ersten keinen Raum *). Die Verheißung des neuen

*) Zu den Worten οὐκ ἂν δευτ. ἐζητεῖτο τόπος vgl. De Wette, Ebrard und Lünem. —

Bundes ist also schon an und für sich ein von Gott selbst ausgestelltes Zeugniß über die Mangelhaftigkeit des alten Bundes, oder ein von Gott über denselben ausgesprochener Tadel. —

Der Vf. begründet dies aber noch weiter, indem er eine dieser Verheißungen in extenso anführt; und zwar gerade diejenige, welche ausdrücklich die Mangelhaftigkeit des alten Bundes ausspricht, und die vorzüglicheren Verheißungen, auf welche der neue Bund begründet werden sollte, verkündigt. Es ist die bekannte Weissagung Jer. 31,31—34. Der Vf. leitet dieselbe durch die Worte ein: *Μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει*. Mag man grammatisch *αὐτοῖς* mit dem part. *μεμφόμενος* oder mit *λέγει* verbinden, in beiden Fällen will der Vf. nicht zunächst und geradezu sagen, daß Gott in der angeführten Stelle den alten Bund tadle. Denn wäre dies, die Richtigkeit der zweiten Construction vorausgesetzt, seine Absicht, so hätte er dem Worte *αὐτοῖς* nicht die, ohnedies ungewöhnliche Stellung vor *λέγει* geben dürfen *). Aus demselben Grunde kann man auch nicht annehmen, der Vf. habe mit feinem Takte den Gegenstand des Tadels absichtlich unbestimmt gelassen **). Vielmehr sind nach der zweiten Construction (wegen der engen Verbindung des Particips mit dem Hauptverbum und wegen der Stellung des *αὐτοῖς*) ebenso gut als nach der ersten (welche wir aus letzterem Grunde vorziehen) zunächst die alttest. Bundesglieder die Getadelten. Der Tadel fällt aber allerdings nach der Anschauung des Vf's und im Sinne der alttest. Weissagung auf den Bund selbst zurück, wie sich gleich zeigen wird.

Der erste Theil der Weissagung enthält nämlich eine Ankündigung Gottes, es werde die Zeit kommen, da er mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund abschließen werde, der nicht gleicher Art sein solle mit dem

---

*) Gegen Lünem.

**) Gegen Bleek und De Wette.

durch Mosen geschlossenen Bunde; und die Begründung dieser Ankündigung lautet: „denn sie blieben nicht in meinem Bunde und ich kümmerte mich nicht mehr um sie, spricht der Herr.“ Offenbar ist in dieser Begründung ein Tadel gegen die alttest. Bundesglieder ausgesprochen, so daß die Art, wie der Vf. das Citat einleitet, vollkommen gerechtfertigt ist. Wir ersehen aber zugleich aus derselben, in wiefern der Vf. den Satz: der erste Bund ist nicht ἄμεμπτος (v. 7.) daraus erweisen kann, daß ein Tadel über die alttest. Bundesglieder ausgesprochen ist (γάρ in v. 8.). In der angeführten Stelle selbst ist nämlich die Mangelhaftigkeit des alten Bundes deutlich ausgesprochen, indem gesagt ist, der neue Bund solle nicht wieder sein, wie der alte; und dieser Ausspruch ist durch den über das alttest. Bundesvolk ausgesprochenen Tadel begründet, so daß nach dem Zusammenhang der Stelle offenbar der Tadel auf den alten Bund zurückfällt. Darum eben soll der neue Bund nicht gleicher, sondern höherer und besserer Art sein, als der alte, weil dieser leicht gebrochen und aufgehoben werden konnte, indem das Bundesvolk seine Bundespflicht nicht erfüllte und indem in Folge davon auch Gott sich von ihm zurückzog. Es ist also eine dem alten Bunde anhaftende Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, daß in ihm keine Vorsorge getroffen war, durch welche die Bundbrüchigkeit und die darauf nothwendig folgende Verwerfung des Volkes Gottes hätte verhütet werden können; und die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des neuen Bundes soll darin bestehen, daß in ihm eine solche Vorsorge getroffen werden wird, so daß er ein unauflöslicher Bund sein wird. —

Was ihn hierzu macht, sagt der zweite Theil der Weissagung in drei Verheißungen. Die erste ist: im neuen Bunde wird Gott seine Gesetze dem Bundesvolke in den Sinn geben und auf die Tafeln des Herzens schreiben; nicht äußerlich werden ihm die Gebote Gottes gegenüberstehen; vielmehr wird Gott selbst Sorge dafür tragen, daß sein Gesetz für alle Bundesglieder ein innerliches werde, daß sie alle es nicht

nur kennen, sondern auch sich innerlich angetrieben fühlen den Willen Gottes zu thun. Die Gesetze Gottes sollen eine lebendig wirksame Macht über die Herzen sein. So wird dann eine Verletzung der Bundespflichten und eine Auflösung des Bundesverhältnisses nicht mehr möglich sein; Gott wird den neutest. Bundesgliedern fortwährend als ihr Gott, und sie hinwiederum fortwährend Gott als sein Volk angehören. —

Die zweite Verheißung hängt mit der ersten eng zusammen, doch ist sie nicht gerade — wie die Ausleger gewöhnlich annehmen — als eine Folge der ersten zu betrachten; man könnte ebensogut das umgekehrte Verhältniß annehmen. Sie kündigt nämlich an, daß im neuen Bunde nicht mehr einer den andern lehren und ermahnen werde: „erkenne den Herrn", da alle, Klein und Groß, Gott kennen werden. Der Unterschied zwischen Gottesgelehrten und Laien wird aufhören, weil Alle ohne Ausnahme von Gott selbst Belehrte sein werden. — Wir haben hierbei natürlich nicht an eine blos theoretische Gotteserkenntniß zu denken, sondern an ein lebendiges, persönliches Bekanntsein, an eine innige Vertrautheit mit Gott. Diese hat allerdings zur Voraussetzung, daß die Gesetze Gottes in die Herzen geschrieben sind; aber auf der andern Seite hat sie auch die Verinnerlichung des Gesetzes zur Folge. Beides bedingt sich gegenseitig. —

Die dritte Verheißung ist die der Gnade Gottes und der Sündenvergebung; und sie wird als eine die Voraussetzung der beiden ersten bildende eingeführt. Weil Gottes Gnade bei der Stiftung des neuen Bundes die bisherigen Sünden vergeben wird, darum werden die Gesetze Gottes in den Herzen der neutest. Bundesglieder leben, und darum werden sie alle Gott erkennen und mit ihm vertraut sein. Denn wir können Gott nur dann in's Angesicht sehen und vor seinem Angesicht wandeln, wenn er über uns Sündern sein Angesicht gnädig leuchten läßt. Diese Wahrheit ist schon in dem durch Jeremias gesprochenen Gottesworte offenbart; schon in ihm ist als die Hauptgabe

Gottes im neuen Bunde, deren Folge und Frucht die andern sind, die Sündenvergebung genannt. —

Diese drei Verheißungen sind vorzüglicher, als diejenigen, auf welchen der alte Bund beruht. Im alten Bunde nämlich war das Gesetz Gottes nicht in die Herzen, sondern nur auf steinerne Tafeln geschrieben; äußerlich standen die Forderungen Gottes dem Bundesvolke gegenüber; das Gesetz konnte darum auch die Herzen nicht zu einer willigen, freudigen Erfüllung der Gebote Gottes bewegen; und daher dann der Abfall und die auf denselben gesetzte Strafe. — Im alten Bunde war ferner die Gotteserkenntniß noch keine allgemeine; sie war, sammt dem Umgang mit Gott, nur das Vorrecht einiger Wenigen, der Propheten und der Priester; und selbst diese waren nicht eigentlich mit Gott bekannt, mit ihm vertraut. — Beides aber hatte seinen Grund darin, daß der alte Bund keine Sündenvergebung zu ertheilen vermochte. Dies also, der Mangel der Sündenvergebung ist der Hauptmangel, der Grundfehler des alten Bundes. —

Es ist wohl zu beachten, daß der Vf. den Nachweis der Mangelhaftigkeit des alten und der Vorzüglichkeit des neuen Bundes aus einer in den alttest. Bundesschriften selbst enthaltenen Weissagung führt. Im alten Bunde selbst sind die dem neuen Bunde geltenden besseren Verheißungen gegeben; sie sind aber dem alten Bunde nicht zugeeignet, sondern sie weisen ganz ausdrücklich über denselben hinaus und auf einen künftigen, neuen und besseren Bund hin. Es ist also — und dies war besonders wichtig, wo es galt, juden-christliche Leser von der Erhabenheit des neuen Bundes über den alten zu überzeugen — nicht der Vf., es ist auch nicht blos das durch Christum gesprochene Gotteswort, es ist vielmehr das Gotteswort des alten Bundes selbst, welches die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes ausspricht. Der alte Bund will gar nicht als ein vollkommener und auf die Dauer genügender gelten. Es ist darum auch keine Leugnung, sondern eine Anerkennung der göttlichen Autorität des alttest. Gotteswortes,

wenn man die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes behauptet.

Uebrigens sind die Verheißungen, auf welchen der neue Bund ruht, nicht erst zur Zeit des Jeremias, nicht erst nach längerem Bestehen des alten Bundes gegeben. Vielmehr ist der das Heil des neutest. Bundesvolkes betreffende unwandelbare Rathschluß Gottes schon in der durch einen Eid versiegelten Verheißung, welche Gott nach Gen. 22, 17 f. Abraham gegeben hat, verkündigt worden (vgl. 6, 17 f. mit v. 13 f.) *).

§. 11.

Die Mangelhaftigkeit der die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen im alten, und die Vollkommenheit derselben im neuen Bunde.

Es kann uns nicht auffallen, daß der Vf. auf den Gedanken, daß Gott im neuen Bunde seine Gesetze in die Herzen der Bundesglieder schreibe, nicht näher eingeht, und daß

*) Wir sind aber keineswegs der Ansicht, daß der Vf. die 6, 14. angeführten Worte als eine messianische Verheißung betrachtet und in geistlichem Sinne verstanden habe. Eine solche schon an sich unwahrscheinliche Annahme erscheint bei einer richtigen Deutung von 6, 15. als durchaus unmöglich (gegen Bleek zu 6, 14.). — Auch ist das Verhältniß von 6, 17 f. zu v. 13 f. nicht daraus zu erklären, daß der Vf. die angeführte Verheißung dem näheren Sinne nach auf die große leibliche Nachkommenschaft, dem tieferen Sinne nach auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams bezogen habe (gegen Tholuck). — Vielmehr versteht der Vf. Gen. 22, 17. ganz wörtlich von der zahlreichen leiblichen Nachkommenschaft; er kann dann aber in v. 17 f. von der messianischen Verheißung so reden, als ob er schon v. 13 f. gesagt hätte, daß sie durch einen Eid Gottes versiegelt sei, weil auf die v. 14 angeführte Verheißung, wie den Lesern wohl bekannt war, eine wirklich messianische unmittelbar folgte, welche also mit der andern von Gott beschworen worden ist (vgl. Gen. 22, 18); vgl. Lünem. zu 6, 15. u. zu 6, 16—20. — Dagegen hat man bei 6, 17 f. nicht mit Delitzsch schon an 7, 20 ff. zu denken. —

der Punkt, in welchem er die Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Bunde anstellt, um den Vorzug des letzteren zu beweisen, nicht das Verhältniß des Menschen zu dem einen und zu dem andern, sondern der Inhalt und Zweck des alten und des neuen Bundes ist*). Denn im Hinblick auf seinen Zweck, aber auch nach seiner eigenen religiösen Grundanschauung mußte dem Vf. die letzte der in der jeremianischen Stelle enthaltenen Verheißungen, die Verheißung der Sündenvergebung, am wichtigsten erscheinen. Es mußte ihm hauptsächlich darauf ankommen, die Leser davon zu überzeugen, daß die Sündenvergebung mittelst der im alten Bunde getroffenen Veranstaltungen, welche auf sie hinzielten, nicht wirklich gewährt werde, sondern nur im neuen Bunde zu finden sei. In dem Character der beiderseitigen Versöhnungsanstalten mußte er den Hauptunterschied der beiden Bündnisse und den Hauptvorzug des neuen vor dem alten aufzeigen. —

Wir müssen im dritten Haupttheile auf die Lehre des Vf's über diesen Gegenstand ausführlich eingehen, und begnügen uns daher hier mit einer kurzen Zusammenstellung der wichtigsten Punkte, welche die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes in der hier in Rede stehenden Beziehung begründen. —

Der Vf. spricht es geradezu und ganz allgemein aus, daß das alttest. Gesetz nichts vollendet, d. h. in keiner Beziehung die erzielte Vollendung herbeigeführt habe (οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος 7, 19.). Es hatte nämlich von allem dem was zur Vollendung erforderlich ist, und von all' den Gütern, welche Gott seinem Volke in künftiger Zeit zu geben verheißen hatte, nicht einmal ein getreues Abbild, sondern nur ein schwaches Schattenbild (σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν 10, 1.). —

Zwar hatte der alte Bund sein von Gott aufgerichtetes

*) Vgl. Ritschl, 1te Aufl. S. 265.

(5,4. 7,28.). Priester- und Hohepriesterthum, nämlich das levitische; aber die Grundlage dieses Priesterinstituts war eine fleischliche Satzung (ἐντολὴ σαρκίνη 7,16.), welche ihrer Natur nach etwas Schwaches und Unnützes, (τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές 7,18.) sein mußte. Denn ihr zu Folge konnten die alttest. Priester nur sterbliche, selbst mit Schwachheit behaftete und darum selbst der Versöhnung bedürftige Menschen sein (vgl. 7,8. 23. 27 f.). Das alttest. Priesterinstitut war daher sehr mangelhaft, und von vornherein untauglich das zu leisten was von ihm erwartet wurde.

Dieselbe Mangelhaftigkeit haftet auch an den Amtsverrichtungen der alttest. Priester und Hohepriester. Schon der Ort, an welchem sie vollzogen werden, ist ein zwar nach der eigenen Anordnung Gottes errichtetes (8,5.), aber doch nur auf der Erde befindliches, mit Händen gemachtes (vgl. 8,2.4. 9,1.11.24.) Heiligthum, welches nur ein sehr unvollkommenes Abbild (ὑπόδειγμα καὶ σκιά, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) der eigentlichen Wohnstätte Gottes (vgl. 8,5. 9,23.24.) ist. Die alttest. Priester kommen also selbst gar nicht wirklich und wesenhaft in Gottes Nähe. — Ihre durch das Gesetz ihnen vorgeschriebene (8,4. 9,22.) λειτουργία in dem abbildlichen Heiligthume besteht allerdings hauptsächlich in der Darbringung von Opfern, und zwar von Opfern zur Sühnung der Sünden des Bundesvolkes. Aber auch das alttest. Opferinstitut ist höchst mangelhaft und leistet das nicht, was man von einem Opferinstitut erwarten sollte. Die alttest. Opfer können, trotz ihrer unablässigen Wiederholung, doch niemals Sünden hinwegnehmen (10,4.11.); sie können die λατρεύοντες nicht hinsichtlich ihres Gewissens zur Vollendung bringen (9,9.), weil sie nicht die Kraft haben, ein beflecktes Gewissen zu reinigen (9,14. vgl. 9,13.). Sie sind blos äußerliche Darbringungen des an sich ganz werthlosen Lebens von Thieren (vgl. 9,12.13. 10,4.); darum können sie auch nichts weiter erwirken, als eine äußerliche Heiligung, eine Reinigkeit des Fleisches (καθαρότης τῆς σαρκός 9,13.) und die Befähigung zu einem äußerlichen

Nahen zu Gott, d. h. zum Betreten des irdischen Heiligthums. —

Nun giebt es im alten Bunde allerdings noch andere gottesdienstliche Anordnungen, als die, welche unmittelbar das Opferwesen betreffen. Aber sie betreffen nur Speisen und Getränke und mancherlei Waschungen, sind also auch, wie die Opfergesetze, nur äußerliche, fleischliche und dazu als eine Last drückende (ἐπικείμενα) Satzungen (δικαιώματα σαρκός 9, 10.), und ihre Beobachtung kann nicht mehr nützen, als die Opferdarbringungen (13, 9.).

Die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen, welche im alten Bunde getroffen sind, sind also durchaus mangelhaft. Das Bundesvolk konnte mittelst derselben nicht wirklich in Gemeinschaft mit Gott treten. Der Weg zum himmlischen Allerheiligsten war ihm noch nicht geoffenbart. Mittelst der alttest. Versöhnungsanstalt *) wurde

---

*) Es ist nie zu vergessen, daß der Vf. überall nur von dem redet, was die alttest. Versöhnungsanstalt eben als alttest. leistet, oder vielmehr nicht leistet, und daß er auch nur das Verhältniß im Auge hat, in welchem das alttest. Bundesvolk als alttest., d. h. sofern es sich als auf die alttest. Versöhnungsanstalt angewiesen betrachtete, zu Gott steht. — Er hatte es ja auch mit Lesern zu thun, welche die Versöhnung in dem alttest. Priester- und Opferinstitut als solchem, abgesehen von Christo, suchten. — Er leugnet aber keineswegs, daß einzelne alttest. Gottesmänner, die eben über den rein alttest. Standpunkt sich erhoben hatten, Vergebung ihrer Sünden empfangen haben und in einem näheren, innerlicheren und geistlichen Verhältniß zu Gott standen; nur gelangten sie hierzu nimmermehr mittelst der alttest. Versöhnungsanstalt. — Vgl. **Calvin** zu 9, 10.: **Si quaerat quispiam cur tam parum honorifice et quasi contemptim de sacramentis divinitus institutis loquatur Apostolus, vimque eorum extenuet: id fit quoniam ea a Christo separat. Scimus autem quum per se aestimantur, egena esse mundi elementa.** Derselbe zu 9, 15.: **Si quis autem roget annon remissa fuerint patribus peccata etiam sub lege, tenenda est solutio quam ante dixi: fuisse remissa, sed Christi beneficio; ergo quod ad externas expiationes, semper tenebantur reatu alligati**

das Bundesvolk nur zu einer ganz äußerlichen Gemeinschaft mit Gott und zu einem äußerlichen Nahen zu Gott, oder eigentlich nicht einmal zu ihm selbst, sondern nur zu der irdischen, abbildlichen Gotteswohnung befähigt. —

Weit vorzüglicher sind nun die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen im neuen Bunde. Zuvörderst nämlich ist Christus als der verheißene Priester nach der Weise Melchisedeks, der über die levitischen Priester und Hohepriester hoch erhabene, wahre und vollkommene Hohepriester. Er ist auf Grund seines persönlichen Verhältnisses zu Gott und zu dem Volke Gottes zum Hohepriesteramt berufen worden; ist kein selbst mit Schwachheit behafteter und der Sündensühnung bedürftiger Mensch, sondern der ewig lebende, sündlose und für immer vollendete Sohn Gottes; ist endlich kein irdischer, sondern der himmlische Hohepriester, der, höher als die Himmel geworden, sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. —

In gleicher Weise sind auch die Amtsverrichtungen Christi vorzüglicher, als die der alttest. Priester. Namentlich ist das von ihm dargebrachte neutest. Versöhnungsopfer weit vorzüglicher und wirkungskräftiger, als alle alttest. Opfer. Denn Christus ist nicht auf Erden, in dem abbildlichen Heiligthume, sondern im Himmel, in der wahren Wohnstätte Gottes λειτουργός. In diese himmlische Gotteswohnung eingehend, hat er nicht ein fremdes, sondern sein eigenes in den Tod gegebenes Leben kraft des ewigen Geistes, der in ihm war, Gott als Sühnopfer dargebracht. Und darum erhält das neutest. Bundesvolk mittelst seiner hohepriesterlichen Wirksamkeit die verheißenen Güter. Sein Blut bewirkt nicht äußerliche, sondern wahrhaftige, innerliche

---

...... Pronuntiat quidem David (Ps. 32, 2.) beatum esse hominem cui non imputantur peccata; sed ut hujus beatitudinis sit compos, necesse habet, relicta lege, conjicere oculos in Christum. Nam si in lege haereat, nunquam reatu eximetur. Vgl. auch denselben zu 9, 13. und 10, 4. —

Reinheit und Heiligkeit; es reinigt das Gewissen von todten Werken, befähigt also zum Eintritt in das himmlische Allerheiligste, zum innerlichen, wahrhaftigen Nahen zu und zu einer wesentlichen Gemeinschaft mit Gott. —

Wegen dieser allgenugsamen und ewigen Wirkungskräftigkeit ist das Opfer Christi auch kein öfter sich wiederholendes, sondern ein ein und für allemal dargebrachtes Opfer. —

Es ist also ein großer Unterschied zwischen der alt- und der neutest. Versöhnungsanstalt. Jene ist etwas Schwaches, Mangelhaftes und Unwirksames; diese ist schlechthin vollkommen, und besitzt eine allgenugsame, ewige Wirkungskräftigkeit. Jener ist durchweg der Character des Aeußerlichen, Irdischen und Fleischlichen aufgeprägt, während dieser der Character des Geistlichen und Himmlischen eigen ist. Der alte Bund hat nur das unvollkommene, sichtbare und der Erde angehörige Schattenbild, der neue dagegen das vollkommene, der Idee und Bestimmung einer Versöhnungsanstalt durchaus entsprechende, wesentlich dem Himmel angehörige und darum unsichtbare Urbild. Die alttest. Versöhnungsanstalt kann daher auch das normale Verhältniß zwischen Gott und seinem Volke nur in äußerlicher, vorbildlicher Weise herstellen, während dasselbe dnrch die neutest. Versöhnungsanstalt wesenhaft hergestellt ist.

Die Vollkommenheit der neutest. Versöhnungsanstalt gegenüber der Mangelhaftigkeit der alttest. ist der Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten. Wenigstens kommt es dem nach der Gemeinschaft mit Gott sich sehnenden Menschen gerade in diesem Punkte am ersten, am unmittelbarsten und am lebendigsten zum Bewußtsein, daß im neuen Bunde etwas Besseres an die Stelle des Mangelhaften, welches im alten Bunde vorhanden war, getreten ist. Hier greift der Unterschied der beiden Bündnisse am tiefsten in sein eigenes inneres Leben ein, da er in dem einen sich noch durch seine Sünden von Gott geschieden fühlte,

während er in dem andern das Bewußtsein der Versöhnung in sich trägt. —

Hauptsächlich im Hinblick auf die Mangelhaftigkeit der alttest. und die Vollkommenheit der neutest. Versöhnungsanstalt nennt der Vf. auch die neutest. Zeit „die Zeit der Verbesserung“ (καιρὸς διορθώσεως 9,10.). Auch macht er ausdrücklich die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten von der Vorzüglichkeit des Hohepriesterthums Christi vor dem der alttest. Priester abhängig (vgl. 7,20—22.), während er allerdings auf der andern Seite auch die Vorzüglichkeit der hohepriesterlichen Verrichtungen Christi als eine Folge davon betrachtet, daß Christus der Mittler eines besseren, weil auf bessere Verheißungen gegründeten, Bundes ist.[6,6] Beides, die Vorzüglichkeit des neutest. Hohepriesterthums und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes, sofern sie darin besteht, daß derselbe auf bessere Verheißungen gegründet ist, bedingt sich gegenseitig. Weil Gott die besseren Verheißungen, unter welchen die der Sündenvergebung die hauptsächlichste ist, für die Zeit des neuen Bundes gegeben hatte, darum errichtete er auch bei der Stiftung des neuen Bundes eine vollkommene Versöhnungsanstalt; und auf der andern Seite ist die Erfüllung jener besseren Verheißungen eine Folge davon, daß die vollkommene Versöhnungsanstalt errichtet worden ist. Jene Vorzüglichkeit des neuen Bundes kann also als Grund oder als Folge der Vorzüglichkeit des neutest. Hohepriesterthums betrachtet werden, je nachdem man nämlich den Rathschluß Gottes einen neuen, besseren Bund zu stiften, oder die Verwirklichung dieses Rathschlusses in's Auge faßt. —

Schließlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß der Vf. Alles, was er über die Mangelhaftigkeit der alttest. und über die Vollkommenheit der neutest. Versöhnungsanstalt lehrt, aus dem Worte des alten Bundes nachweist. Er führt diesen Nachweis theilweise durch nach dem Gesetze (7,28.) gegebene Verheißungen. Wie er nämlich die Weissagung Jer. 31,31—34. als ein von Gott selbst aus-

gestelltes Zeugniß über die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes dargestellt hatte (§. 10), so ist nach seinem wohlbegründeten Urtheile auch die Verheißung Ps. 110, 4., nach welcher der Messias ein Priester, nicht nach der Weise Aaron's, sondern nach der Weise Melchisedek's sein soll, ein im Worte des alten Bundes niedergelegtes göttliches Zeugniß für die Mangelhaftigkeit des alttest. und für die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des neutest. Priesterinstituts (7, 11 ff. 20—22.). Und ein gleiches Zeugniß für die Mangelhaftigkeit und Unwirksamkeit der alttest. Opferdarbringungen und für die vollkommene Wirkungskräftigkeit des Opfers Christi lehrt uns der Vf. in Ps. 40, 7—9. kennen, da hier der Messias ausdrücklich sagt, daß Gott an den im Gesetze vorgeschriebenen Thieropfern kein Wohlgefallen habe, und daß der Heilswille Gottes, dessen Verwirklichung ihm obliege, darin bestehe, daß er nicht wieder Thieropfer, sondern das Opfer seines eigenen Leibes Gott darbringe (10, 5 ff.). — Den Nachweis der Mangelhaftigkeit der alttest. Versöhnungsanstalt führt der Vf. aber auch theilweise aus ihrem eigenen inneren Character. Der Wechsel der dem Tode unterworfenen Priester in dem ihnen übertragenen Amte (7, 23.), und die öftere Wiederholung derselben Opferdarbringungen (10, 1 ff.) führt er als thatsächliche Beweise jener Mangelhaftigkeit und Unwirksamkeit an; und so gründet er auch sein Urtheil über das ganze Verhältniß, in welchem das alttest. Bundesvolk zu Gott stand, auf die in der Einrichtung des abbildlichen Heiligthums und in den gottesdienstlichen Satzungen gegebenen Andeutungen des heiligen Geistes (9, 6 ff.).

Anm. In dem Nachweis der Erhabenheit des Priesterthums nach der Weise Melchisedeks über das alttest. Priesterthum geht der Vf. auch auf die vormosaische Zeit zurück, um zu zeigen, daß es in derselben schon ein besseres und dem wahren und vollkommenen, d. i. neutest. näher kommendes Priesterthum gegeben habe, als das des alten Bundes. Doch ist er dazu nur durch die nach dem Gesetz gegebene Verheißung, Ps. 110, 4., veranlaßt worden. —

§. 12.
Die Vorzüglichkeit des neutest. Gottesreiches vor dem alttest.

Vgl. * 1) Mosheim: de ecclesia primogenitorum in coelo adscriptorum, 1733.
2) Conr. Iken Dissertat. de σαλευομένοις veteris oeconomiae factis, ut praestolentur stabilem oeconomiam N. F. ad Hebr. 12,27. in seinen Dissertatt. philologico-theologic. 1749. I. dissert. 27. S. 575—593. (enthält übrigens eine durchaus irrthümliche Erklärung der Stelle 12,26 ff.). —
3) G. Ch. Knapp Prolusio in locum ex ep. ad Hebr. 12,18—24. qui est de aditu ad Sinam montem itemque ad Sionem et Hierosolyma coelestia. Halle, 1796. 4.; abgedruckt in seinen Script. var. arg. ed. 2 Bd. I. diss. VII. S. 231—270.

Wir haben früher (§. 9) gesehen, daß die Gottesoffenbarung des alten Bundes, so weit sie sich auf den alten Bund selbst bezieht und dem alttest. Bundesvolke als solchem gilt, durchaus einen irdischen, die neutest. Gottesoffenbarung dagegen einen himmlischen Character an sich trägt. Derselbe Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen begegnete uns auch als ein Hauptunterschied der alt- und der neutest. Versöhnungsanstalt (§. 11). Wir haben ferner das als einen Hauptmangel des alten Bundes erkannt, daß er mittelst der ihm angehörigen Versöhnungsanstalt dem Bundesvolke keine Sündenvergebung zu ertheilen vermochte, was zur Folge hatte, daß diesem ein wirkliches Nahen zu Gott noch unmöglich war, weil es sich in dem nie getilgten Bewußtsein seiner Sünden vor Gott fürchten mußte. Mittelst der vollkommenen neutest. Versöhnungsanstalt findet dagegen das Bundesvolk Vergebung seiner Sünden, und nun kann es mit gereinigtem Gewissen und mit Freudigkeit zu dem Throne der Gnade nahen (§. 10 und 11). Hiernach muß der Hauptunterschied des alt- und des neutest. Gottesreiches darin bestehen, daß erstlich jenes ein irdisches, dieses aber ein himmlisches

Reich, und zweitens jenes ein Reich der Furcht, dieses dagegen ein Reich der Gnade ist. —

Dies spricht denn der Vf. auch in der Hauptstelle, in welcher er den Gegensatz des alt- und des neutest. Gottesreiches characterisirt, klar und bestimmt aus. Es ist die schöne, malerische und fast dichterisch schwungvolle Stelle 12, 18—24. Nicht nur von dem grundverschiedenen Character der alt- und der neutest. Offenbarung ist in ihr die Rede; denn v. 22—24 schildert offenbar die Herrlichkeit der ganzen, neuen Welt, zu welcher die Leser „hinzugekommen" sind, indem sie in den neuen Bund aufgenommen worden sind; und schon hieraus muß man folgern, daß der Vf. auch in v. 18—21 die Absicht hatte weniger den Character der alttest. Offenbarung, als die Verhältnisse und den Zustand, in welche sich die Israeliten beim Eintritt in den alten Bund versetzt sahen, zu schildern. Es geht dies aber auch aus dem Inhalte der vv. selbst hervor; denn nicht das Reden Gottes als solches, sondern die Verhältnisse, unter welchen es stattfand, und den Eindruck, welchen es (großentheils in Folge davon vgl. v. 21) auf das Volk machte, faßt der Vf. besonders in's Auge. Daß aber dabei jene um den Sinai gelagerte Generation des israelitischen Volkes das alttest. Bundesvolk überhaupt repräsentirt, und daß also das entworfene Bild im Sinne des Vf's ein Bild der Verhältnisse ist, unter welchen das alttest. Gottesvolk überhaupt lebte, wird wohl nicht in Zweifel gezogen werden können. Bei der Gründung des alttest. Gottesreiches zeigte sich eben der Character, welchen dasselbe an sich trug, am entschiedensten und augenfälligsten; und darum gibt der Vf. dem Gedanken: „ihr seid nicht in das alttest. Gottesreich eingetreten" die Wendung „ihr seid nicht zum Sinai hinzugekommen." Denn wer im alttest. Gottesreiche lebte, konnte als ein Glied des um den Berg Sinai gelagerten Volkes betrachtet werden. — Wir haben also ein Recht dazu den Inhalt unserer Stelle als eine Characteristik der grundverschiedenen Verhältnisse, unter welchen das alt- und das neutest. Bundesvolk lebt,

oder — was im Grunde dasselbe sagt — als eine Schilderung des gegensätzlichen Characters des alt- und des neutest. Gottesreiches zu bezeichnen. —

Fassen wir nun zunächst die Characteristik des alttest. Gottesreiches in v. 18—21. näher in's Auge. Das alttest. Gottesvolk war, als der alte Bund mit ihm geschlossen wurde, hinzugetreten zu einem Berge, der berührt wird, d. h. *) zu einem sinnlich wahrnehmbaren, auf der Erde befindlichen Berge, unter welchem natürlich der Berg Sinai zu verstehen ist; ferner zu entzündetem Feuer **), zu Dunkel, Finsterniß, Wetter und Posaunenhall d. h. zu sinnlich-wahrnehmbaren, ebenfalls dem Gebiete dieser irdischen Welt angehörigen, zugleich aber — als Zeichen der Gegenwart des unnahbaren majestätischen Gottes — schreckhaften Naturerscheinungen; endlich zu einer Stimme von Worten, deren Hörer es sich verbaten, daß weiter zu ihnen geredet würde; sie thaten dies, weil sie die Verordnung nicht ertragen konnten: „auch ein Thier, wenn es den Berg berührt, soll gesteiniget werden.“ In dieser Verordnung fand nämlich die Schrecklichkeit der Gottesoffenbarung ihren stärksten Ausdruck; brachte die Berührung des Berges selbst Thieren den Tod, wie viel mehr den Menschen. Die Gottesoffenbarung war so unerträglich furchtbar, daß das Volk angstvoll darauf verzichtete die „Stimme von Worten“ selbst unmittelbar weiter anzuhören. Konnte sich doch sogar der alttest. Bundesmittler der Furcht nicht erwehren; selbst Moses sprach: „ich bin erschrocken und zittere.“ So furchtbar war die Erscheinung. —

*) Vgl. über ψηλαφωμένῳ Lünem. und Delitzsch.

**) Die neueren Ausleger beziehen zwar κεκαυμένῳ noch auf ὄρει („und welcher Berg von Feuer entzündet war“); aber die Worte καὶ κεκαυμ. πυρί bilden gewiß so gut als die folgenden mit καί angefügten Datt. ein selbständiges Glied; daß das Feuer ein entzündetes genannt wird, ist nicht überflüssig; es soll damit an das Verzehrende und Schreckliche des von Gott entzündeten Feuers erinnert werden. — Neuerdings hat auch Delitzsch die Worte wieder als selbständiges Glied aufgefaßt, wie in früherer Zeit Erasmus, Calvin, Beza, Bengel, Knapp (S. 257 Anm.) u. Add. —

Die Lage jener Israeliten war also kurz die: Vor einer der Erde angehörigen, sinnlich wahrnehmbaren Offenbarungsstätte stehend, und nichts sehend und hörend, als solche Manifestationen Gottes, welche im Bereich des Irdischen und Sinnlich-wahrnehmbaren blieben, ergriff sie eine unerträgliche Furcht vor dem in seiner heiligen Majestät unnahbaren Gotte. — Dies ist aber auch die Lage aller Bürger des alttest. Gottesreiches. Sie sind an irdische Offenbarungsstätten gewiesen; sie leben in einem Reiche, in welchem die Manifestationen der Macht, der Gerechtigkeit, der Treue Gottes noch innerhalb der Gränzen des Irdischen und Sinnlich-wahrnehmbaren bleiben, in welchem Alles, was Gott in's Werk setzt, dem Gebiete des Diesseits angehört; und sie müssen sich dabei vor Gottes heiliger Majestät fürchten und ihm ferne bleiben. Das alttest. Gottesreich ist hiernach ein der Erde, der sinnlich-materiellen Welt angehöriges rein diesseitiges Gottesreich und ein Reich der von Gott ferne haltenden Furcht. —

Gehen wir nun zu der Schilderung der Herrlichkeit der neuen Welt, zu welcher die Christen hinzugetreten sind (v. 22—24.) über, so müssen wir vorläufig gegen die von den meisten neueren Auslegern ausgesprochene Behauptung, daß die einzelnen Züge derselben nicht in guter, logischer Ordnung auf einander folgten*), Protest einlegen. Es wäre nicht besonders schwer gewesen, den Grund der von dem Vf. getroffenen Anordnung herauszufinden, wenn man mehr darauf geachtet hätte, daß die Schilderungen in v. 18—21. und in v. 22—24. einander gegensätzlich entsprechen; zwar nicht in ihren einzelnen Zügen, wohl aber in ihren beiden am Anfang und am Schluß besonders an den Tag tretenden Hauptcharacterzügen. Wie das alttest. Gottesreich der Erde angehört und ein Reich der Furcht ist, so ist das neutest. Gottesreich wesentlich ein himmlisches Reich und ein Reich der Gnade. Die Schilderung dieser beiden Grund-

*) Vgl. Tholuck, Bleek, De Wette, Lünem. —

züge seines Characters auf einander folgen zu lassen war die Absicht des Vf's, welche die Anordnung der einzelnen Züge der Schilderung bestimmte. —

Die Christen sind, indem sie in den neuen Bund aufgenommen wurden, hinzugetreten zu dem Berg Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem. Obschon die beiden Glieder: Σιὼν ὄρει und πόλει θεοῦ ζῶντος eng zusammengehören, und an den Worten Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ eine gemeinsame Apposition haben*), so sind dieselben doch nicht zwei gleichbedeutende Ausdrücke für ein und denselben Begriff. Der Berg Zion ist die hocherhabene Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes im Himmel, der Ort, an welchem der seinem Wesen nach über- und außerweltliche Gott die Herrlichkeit seiner Wesensfülle der begnadigten Creatur sichtbar und nahbar darstellt, und von welchem alles Heil, alle Seligkeit, alle Klarheit und Herrlichkeit der Himmelsbewohner ausgeht**). Dieser hocherhabene himmlische Wohnsitz Gottes wird Zion genannt, weil er in dem alttest. Gottesreiche an dem Berge Zion, als dem Orte, den Gott erwählet hatte, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, sein irdisches Abbild hat, nicht aber an dem Berge Sinai, welcher keine Stätte der Gnadengegenwart Gottes war. —

Die Stadt des lebendigen Gottes ferner, welche allerdings den Berg Zion in sich schließt, kommt hier zunächst nur als die himmlische Wohnstätte aller derer, welche des Lebens in der Gnadengegenwart Gottes gewürdigt sind, in Betracht. Diese himmlische Wohnstätte ist Stadt des lebendigen

*) Delitzsch zieht diese Apposition nur zu πόλει θεοῦ ζῶντος; aber da im ersten Gliede noch durch nichts angedeutet ist, daß ein himmlischer Zionsberg gemeint ist, so muß die Apposition zu beiden Gliedern gehören. Die Stadt Gottes liegt ja auch um den Zionsberg herum, und der Name „himmlisches Jerusalem" umfaßt beides: die Stadt und den Berg. —

**) Vgl. Menken, 1831. S. 334 und Delitzsch z.d.St. —

Gottes genannt, nicht nur weil Gott ihr Baumeister ist (vgl. 11,10. 16.), sondern auch weil sie Gott eigen ist und (von dem in ihrer Mitte liegenden Zion aus) von dem lebendigen Gotte mit seiner Lebensfülle erfüllt wird. — Beides die himmlische Wohnstätte Gottes und die himmlische Wohnstätte der in der unmittelbaren Gemeinschaft Gottes Lebenden ist dann unter dem Namen „himmlisches Jerusalem" zusammengefaßt.

Dies himmlische Jerusalem ist nun aber kein schlechthin jenseitiger, räumlich ganz und gar im Himmel befindlicher Ort, wie die folgenden Worte zeigen, in welchen die zwei Hauptklassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems namhaft gemacht sind. Der Vf. fährt nämlich fort: „und zu den Myriaden, zu der Engel Festversammlung und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel eingeschrieben sind." Die erste Hauptklasse der Bewohner der himmlischen Gottesstadt sind die Engel im Himmel, eine zahlreiche, der Herrlichkeit Gottes in ewigem Feste sich freuende Feierversammlung (πανήγυρις) *); die andere Hauptklasse derselben bildet dagegen die Christengemeinde auf Erden, deren Glieder alle vor Gott die Würde und die Rechte von Erstgeborenen haben, und obschon sie noch auf Erden leben doch als „Genossen der himmlischen Berufung" wesentlich dem Himmel angehören und Himmelsbürgerrecht besitzen. Beide die Engel im Himmel und die Himmelsbürger auf Erden sind als eine zusammengehörige unzählbare Schaar in dem Worte

*) „Man denkt bei πανήγυρις an Festgesang, Festreigen und Festspiele, und das Leben vor Gottes Angesicht ist ja wirklich eine unaufhörliche Festfeier, und zumal das Leben der Engel ist eitel Lobpreis und Wechselgesang und Musik und Spiel und Tanz," Delitzsch. „Es ist ein vorzügliches Glück und ein vortrefflicher Adel für solche geringe Creaturen, daß sie in eine so ansehnliche Gesellschaft der Himmelsbürger aufgenommen, in eine so erfreuliche Bekanntschaft der oberen Chöre eingeführt, und zu einer so seligen Gemeinschaft mit Gott und Jesu gebracht werden," Steinhofer, S. 298. —

μυριάσιν zusammengefaßt. Denn sie bilden zusammen die Bewohnerschaft des himmlischen Jerusalems*). — Es ist also keine Kluft mehr zwischen Himmel und Erde, und keine Geschiedenheit der Engel von den Menschenkindern; die Engel und die Erstgeborenen wohnen in einer und derselben Gottesstadt bei einander; denn diese leben wie jene in der Gnadengegenwart Gottes; auch sie haben also, obwohl räumlich auf der Erde befindlich, ihre Wohnung doch bei der himmlischen Wohnstätte Gottes, bei dem Berge Zion, in dem himmlischen Jerusalem. Hiernach dürfen wir offenbar das himmlische Jerusalem, und also auch den Berg Zion nicht geradezu räumlich in den Himmel verlegen. Wohl will das Prädicat „himmlisch" sagen, daß die Gotteswohnung und Gottesstadt, zu welcher die neutest. Bundesglieder hinzugetreten sind, nicht dieser irdisch-materiellen, sinnlich-wahrnehmbaren, sondern der übersinnlichen, himmlischen Welt angehört; aber das ist eben die Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches, daß in ihm die übersinnliche himmlische Welt nicht mehr

---

*) Die oben befolgte Wortverbindung ist als die richtige von Bleek, De Wette, Ebrard und neuerdings von Delitzsch anerkannt und begründet worden. — Tholuck, Hofmann, III. S. 129 und Lünem. verbinden dagegen μυριάσιν ἀγγ., und lassen mit πανηγύρει κ. ἐκκλ. ein neues Glied der Aufzählung beginnen. — Unsere Auffassung der ἐκκλ. πρωτοτ. ist von Tholuck, Hofmann, III. S. 129 und besonders von Delitzsch als die richtige begründet worden. Dagegen denken De Wette und Schumann, II. S. 817 f. an verstorbene Christen, die schon Himmelsbürger geworden sind, Lünemann ganz verkehrt an die Patriarchen und Frommen des alten Bundes, Bleek und Ebrard ebenfalls unrichtig an die erste Christengeneration. Vgl. gegen diese Auffassungen die Bemerkungen Delitzsch's. Wir bemerken noch gegen die zuletzt angeführte, daß — wollte der Vf. die erste Christengeneration bezeichnen — die Worte lauten müßten: πρωτοτόκοις τῆς ἐκκλησίας; denn die erste Christengeneration kann nicht als eine besondere ἐκκλησία betrachtet werden. Auch wäre es sonderbar, sie neben den Engeln als Bewohnerschaft des himmlischen Jerusalems zu nennen, oder gar mit diesen in dem Worte μυριάδες zusammenzufassen. —

eine schlechthin jenseitige ist, daß auch auf der Erde ein Gebiet ist, welches ihr angehört, nämlich das Gebiet der Gemeinde der Erstgeborenen. Allerdings sind ihre Glieder noch nicht im Himmel; sie sollen erst als solche, deren Namen in das Verzeichniß derer, die Bürgerrecht im Himmel haben, eingetragen sind, in den Himmel kommen. Mit ihrem Uebergang in das Jenseits sind sie erst **in gleicher Weise** wie die Engel im Himmel in der unmittelbaren Gnadengegenwart Gottes. Das himmlische Jerusalem und der Ort, wo die Herrlichkeit der Wesensfülle Gottes in besonderem Sinne gegenwärtig ist, liegt also in so fern auch räumlich im Jenseits, im Himmel, als diejenigen, welche kein Ziel der Vollendung, keine Bestimmung, die sich erst an ihnen erfüllen soll, vor sich haben, deren Leben in der Gegenwart Gottes von vornherein ein vollkommenes oder ein schon vollendetes ist, auch räumlich ihre Wohnstätte im Himmel haben. Aber das himmlische Jerusalem beschränkt sich räumlich nicht auf den Himmel; es umfaßt auch schon die, denen das Himmelsbürgerrecht gewiß ist, obschon dieselben räumlich noch auf der Erde leben; für diese ist die übersinnliche, himmlische Welt keine blos jenseitige und zukünftige mehr, wie sie es z. B. für die Patriarchen gewesen ist (vgl. 11, 10. 16.). Leben sie auch noch in mitten des der Erde angehörigen alttest. Gottesreiches und müssen sie auch, gemäß dem oben Bemerkten, in einer Beziehung die zukünftige, himmlische Gottesstadt erst suchen (vgl. 13, 14.), so gehören sie doch nicht jenem, sondern dieser an. Sie sind zu ihr schon hinzugetreten; sie haben an ihrer Hoffnung einen Anker, der schon hineindringt in das Allerheiligste der auf dem himmlischen Zion stehenden Gotteswohnung (vgl. 6, 19.); sie können schon eingehen in dies Allerheiligste und dem Throne Gottes nahen (vgl. 10, 19 ff.). Die zukünftigen, der jenseitigen Welt angehörigen Güter sind ihnen schon geschenkt (9, 11. 10, 1.); sie schmecken die himmlischen Gaben (6, 4.), kennen aus eigener Erfahrung die der zukünftigen Welt angehörigen Kräfte (6, 5.). Ja sie leben schon in der neuen Welt, die nicht den Engeln, sondern dem

Menschensohne unterthan ist (2,5.); denn dieselben, die zum himmlischen Jerusalem **hinzugetreten** sind, **bewohnen** auch schon, als Glieder der Gemeinde der Erstgeborenen, das himmlische Jerusalem. — **Während also das alttest. Gottesreich ein rein diesseitiges, auf die Erde beschränktes, einen irdischen, äußerlichen Character an sich tragendes Gottesreich ist, trägt das neutest. Gottesreich einen übersinnlichen himmlischen Character; es ist wesentlich ein jenseitiges himmlisches Reich; doch nicht so, daß es auf das Jenseits beschränkt wäre; vielmehr hat es sein Gebiet auch im Diesseits, auf der Erde, ohne aber darum hier seinen übersinnlichen, jenseitigen, himmlischen Character zu verlieren.** —

Wir kehren zu der Betrachtung der Stelle 12, 22—24. zurück; hier gipfelt die Schilderung des himmlischen Characters des neutest. Gottesreiches darin, daß der auf dem Berge Zion wohnende, das himmlische Jerusalem mit seiner Lebensfülle erfüllende Herr und Gott Aller genannt wird; auch zu ihm selbst, zu dem Allerhöchsten, der Aller Gott ist, sind diejenigen hinzugetreten, welche in den neuen Bund aufgenommen worden sind*). — Die Worte *καὶ κριτῇ θεῷ πάντων* sollen aber zugleich den **Uebergang** bilden zu der **Schilderung des neutest. Gottesreiches als eines Gnadenreiches**; und gerade deßhalb hat der Vf. Gott nicht nur als den Gott Aller, sondern auch — was den Auslegern so viel Noth gemacht hat und von **De Wette** unpassend gefunden wird — als „**Richter**" bezeichnet. Es kann natürlich von keinem andern Gotte die Rede sein, als von **dem** der für die Israeliten so unnahbar war, weil sie in ihm den Richter

---

*) Wir möchten *πάντων* nicht mit **Bleek** blos auf die zuvor genannten Engel und Erstgeborenen beziehen; **Lünem.** bemerkt richtig, es sei in absoluter Allgemeinheit aufzufassen; aber es ist sicher ein Irrthum, wenn er darin mit **De Wette** einen leisen Gegensatz gegen den jüdischen Particularismus findet. Der Vf. will dadurch nur an die über Alle hoch erhabene, allgewaltige Majestät Gottes erinnern. Daß *πάντων* als neutrum aufzufassen ist, — wie **Delitzsch** meint — dünkt uns unwahrscheinlich. —

fürchteten (vgl. 12, 19—21.); und dennoch sind die neutest. Bundesglieder zu ihm hinzugetreten; sie dürfen ihm nahen, und es ist ihnen wohl in seiner Nähe*). Dies bedarf einer Erklärung, und der Vf. giebt sie, indem er den zweiten Grundzug des Characters des neutest. Gottesreiches, durch welchen es sich von dem alttest. Gottesreiche unterscheidet, schildert. Die einzelnen Züge der Schilderung folgen hier so aufeinander, daß mit jedem neuen Zuge ein tiefer liegender Grund davon angegeben wird, daß das neutest. Bundesvolk dem Richter, dem Gotte Aller nahen

*) Die Bedeutung des hinzugefügten κριτῇ haben unter den neueren Auslegern nur Menken (1831, S. 360 ff.) und Ebrard richtig erkannt. — Bleek, De Wette und Lünem. finden darin eine ernste Warnung vor Ungehorsam und Abfall. Aber wie fremdartig und ungehörig wäre eine solche Nebenbeziehung im Zusammenhang dieser Schilderung der Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches! Das Unpassende dieser Nebenbeziehung wird auch dadurch nicht gemildert, daß man mit Bleek außerdem auch noch eine tröstliche Aufrichtung für den Gläubigen und Willigen in das Wort κριτῇ hineinlegt, so fern nämlich ein solcher wisse, daß das Gericht nicht mit einseitiger Partheilichkeit werde geübt werden. — Ebensowenig hat Tholuck das Richtige getroffen, wenn er meint, der Vf. wolle Gott als das gesetzgebende Haupt des Gottesreiches bezeichnen, sofern im Gesetze Gottes das Bindende für die civitas coelestis liege. In diesem Falle hätte er Gott etwa νομοθέτης nennen müssen, nicht aber κριτής. — Unrichtig ist ferner die Ansicht Hofmann's (III. S. 129), der Vf. nenne Gott als den שֹׁפֵט, welcher den Erstgeborenen ihr himmlisches Besitzrecht sichere, und den Besitz zuwende; sowie die damit im Wesentlichen übereinstimmende Erklärung Delitzsch's: die noch hienieden wallende ecclesia militans erinnere an ihre Feinde und Verfolger, und an den Richter, dem sie ihre Sache vertrauensvoll anheimstellen könne, weil sie mit ihm in traulichem Verhältnisse stehe. — Denn der Gedanke an solche, welche den Erstgeborenen ihr himmlisches Besitzrecht streitig machen, oder an Feinde und Verfolger der Kirche liegt dem Zusammenhang ganz ferne. Wie mag der dessen Geistesauge das himmlische Jerusalem, in welchem er Bürgerrecht hat, in seiner Herrlichkeit schaut, alsbald an seine Widersacher und an seine Leiden auf Erden denken?! —

darf, und daß der Gnadencharacter des neutest. Gottesreiches in immer heller leuchtendes Licht tritt. — Zuerst nämlich nennt der Vf. die Geister der vollendeten Gerechten, unter welchen alle alt- und neutest. Gerechten, alle Glaubensmänner von Abel an bis zu den heimgegangenen Vorstehern der christlichen Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist (vgl. 13,7.), zu verstehen sind*); sie heißen „vollendete Gerechte", weil sie Alle, die Gläubigen des alten Bundes ebensowohl (vgl. 11,40.) als die entschlafenen Christen, durch Christum zur Vollendung geführt worden sind; sie sind zu dem ihnen von Gott bestimmten Ziele gelangt, da sie schon in den Himmel, das himmlische Jerusalem in seiner jenseitigen Vollendung, eingegangen und in gleicher Weise wie die Engel eines vollkommenen Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart des lebendigen Gottes theilhaftig sind. — Sie werden aber gerade an dieser Stelle aufgeführt als die lebendigen Zeugen dafür, daß es im neuen Bunde eine τελείωσις giebt, welche zum Nahen zu dem Richter, dem Gotte Aller befähigt. Sie, die nicht blos wie die noch auf Erden befindlichen „Erstgeborenen" κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι, sondern in den Himmel aufgenommen schon — als πνεύματα wenigstens — in jeder Beziehung τετελειωμένοι sind, sind die besten Zeugen dafür, daß mit der Gründung des neutest. Gottesreiches die Zeit vergangen ist, in welcher selbst ein Moses sich fürchten mußte, in die Nähe des als Richter furchtbaren Gottes zu kommen, daß man vielmehr im neutest. Gottesreiche zu dem Richter getrost nahen kann, weil es in demselben eine τελείωσις giebt. Mit ihrer Erwähnung ist also der zu-

---

*) Diese richtige Erklärung ist von Tholuck, Hofmann (III. S. 129) und Delitzsch vertreten, während Bleek, De Wette und Ebrard nur an die Gläubigen des alten Bundes und Lünem. nur an die entschlafenen Christen denken wollen. Beide Beschränkungen beruhen nur theils auf irriger Auffassung der „Gemeinde der Erstgeborenen", theils auf Mangel an Einsicht in den Gedankengang. —

nächstliegende Grund davon angegeben, daß die Christen zu dem Richter, dem Gotte Aller hinzugetreten sind*).

---

*) Wir erinnern an die jedem aufmerksamen Leser unseres Briefes wohlbekannte Thatsache, daß die τελείωσις von unserem Vf. in die innigste Beziehung zum „Nahen zu Gott" gesetzt ist. — Man wird übrigens aus unsern obigen Bemerkungen ersehen, wie passend es ist, daß die „vollendeten Gerechten" gerade an dieser Stelle erwähnt werden, und wie unbegründet die Klagen der Ausleger über die unlogische Reihenfolge der Aufzählung sind. Die angeblich bessere Stellung der „vollendeten Gerechten" neben den Engeln und der Gemeinde der Erstgeborenen und vor dem „Richter, dem Gotte Aller", wäre vielmehr durchaus unpassend; denn sind auch die „vollendeten Gerechten" mit jenen Bewohner des himmlischen Jerusalems, so konnten sie doch unter dem Namen, den sie hier tragen, nicht neben ihnen genannt werden, wo es galt den himmlischen Character des neutest. Gottesreiches zu schildern; überhaupt waren sie nicht da aufzuführen, wo der Vf. die beiden Hauptklassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems, die Engel im Himmel und die Erstgeborenen auf Erden, die im Himmel eingeschrieben sind, nennen wollte. An jener Stelle vermißt man sie also nicht; dagegen würde man, wenn sie an der ihnen vom Vf. zugewiesenen Stelle fehlten, ein wesentliches Glied in der Reihe der Züge vermissen, in welchen das neutest. Gottesreich als ein Reich der Gnade geschildert wird. — Tholuck hat die Gedankenfolge des Vf's geahnt, wenn er in der 2ten Aufl. sagt, derselbe erwähne zuerst die Gottesstadt, dann ihre Bewohner nach den zwei Wesensgattungen, Engel und Menschen, dann das Haupt, darauf specieller die Gestalt des Gottesreiches mit Rücksicht auf die von Christo ausgehenden Segnungen. — Hofmann (III. S. 129: daß Gott die Erstgeborenen „des Besitzes nicht auf dem Wege verlustig gehen läßt, beweist die Schaar der schon an's Ziel ihres Weges gebrachten vollendeten Gerechten") und Delitzsch sind nur durch ihre irrige Deutung des Zusatzes κριτῇ zu θεῷ πάντων und durch die Verkennung der beiden Hauptgesichtspunkte, welche die Reihenfolge beherrschen (himmlischer Character und Gnaden-Character) an einer vollständigen Erkenntniß des inneren Zusammenhanges, welcher dies Glied mit dem vorhergehenden und folgenden verbindet, verhindert worden. — Unter den älteren Auslegern hat Bengel die Gedankenfolge angedeutet, indem er bemerkt: Hoc extremo loco Apostolus ea enumerat, quae viatorum oculos oeconomiae dei splendore perculsos ex oeconomia Christi lenius afficiant et reficiant. —

Die beiden letzten Züge der Schilderung schließen sich nun in ebenso klarer als nothwendiger Folge an den vorigen an. Es giebt im neutest. Gottesreiche eine τελείωσις und ein Nahen zu Gott, weil der Begründer desselben, Jesus, der Mittler eines neuen Bundes ist; und wie dieser Bund nicht nur ein erst jetzt entstandener, sondern auch ein unverwelklich frischer, mit der Zeit an seiner anfänglichen Kraft nichts verlierender ist (darum νέας, und nicht καινῆς, was bekanntlich von jenem so unterschieden ist, wie novus von recens), so ist auch die im neutest. Gottesreiche vorhandene τελείωσις nicht nur eine eben erst durch den neutest. Bundesmittler beschaffte, sondern auch eine für immer und ewig in gleicher ursprünglicher Vollkommenheit vorhandene, so daß Jeder der in den neuen Bund aufgenommen wird, ihrer ebenso gewiß theilhaftig wird, als die schon vollendeten Gerechten. Im neutest. Gottesreiche kann und wird daher das Volk Gottes jetzt und allezeit als ein durch den Mittler der διαθήκη νέα der τελείωσις theilhaftig gewordenes, dem Richter, dem Gotte Aller, mit gleicher Zuversicht nahen*); und jetzt und allezeit wird jedes einzelne Glied der Gemeinde der Erstgeborenen, wenn es durch den Tod in den dem Jenseits angehörigen Theil des himmlischen Jerusalems übergeht, als ein δίκαιος τετελειωμένος in vollkommener Weise des Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart Gottes theilhaftig werden. —

Der die τελείωσις beschaffende Mittler des neuen Bundes ist Jesus, weil das Blut des von ihm dargebrachten Versöhnungsopfers ein Blut der Besprengung ist, das da besser redet, als Abel durch sein vergossenes Blut redete. — Mit Absicht nennt der Vf. das Blut des von dem neutest. Bundesmittler dargebrachten Versöhnungsopfers gerade „Blut der Besprengung"; denn der Einzelne wird in den neuen

*) Weil der neue Bund eine διαθήκη νέα ist, darum ist der durch Christum eröffnete Zugang zum himmlischen Allerheiligsten ein ὁδὸς πρόσφατος (10,20.). —

Bund aufgenommen (vgl. 10, 29.), wird also τέλειος und zum Nahen zu Gott befähigt, indem er mit dem Versöhnungsblute Christi besprengt wird. Dadurch wird sein Herz von dem bösen Gewissen gereinigt (vgl 10, 22.), um dessen willen er Gott, den Richter, fürchten, und ihm ferne bleiben mußte. In den Worten αἵματι ῥαντισμοῦ ist also der letzte Grund davon angegeben, daß die Christen zu dem κριτὴς θεὸς πάντων nahen dürfen. Und mit welcher getrosten Zuversicht, mit welcher jede Furcht ausschließenden Freudigkeit sie dies thun können, daran erinnert der Vf., indem er von dem Versöhnungsblute, mit welchem sie besprengt sind, sagt, es rede besser als Abel durch sein vergossenes Blut zu Gott gerufen habe. Den Racheruf des Blutes dieses erschlagenen Gerechten hat Gott gehört; aber viel sicherer hört er auf den viel gewaltigeren Gnadenruf des Blutes des neutest. Bundesmittlers, der ihm sich selbst als ein untadeliges Opfer dargebracht hat. Mit diesem um Gnade rufenden Blute besprengt kommen wir Christen vor den Richter, den Gott Aller. Wie sollte also bei uns noch von Furcht die Rede sein können! Wie sollten wir nicht in getroster Zuversicht und mit großer Freudigkeit dem Allerhöchsten nahen*). —

Wir haben gesehen, wie der Vf. in den drei letzten Zügen seiner Schilderung des neutest. Gottesreiches eine Erklärung darüber giebt, warum das neutest. Gottesvolk zu dem Richter, dem Gotte Aller, dessen Nähe selbst einem Moses schrecklich war, getrost hingetreten ist; und zwar so, daß in dieser Erklärung immer der folgende Zug den vorangehenden begründete. So ist der Vf. zu dem tiefsten Grunde jenes Vorrechts herabgestiegen, der darin besteht, daß es im neutest. Gottes-

---

*) „Es ist durch unsern Fürsprecher, der der Hohepriester unseres Bekenntnisses ist, und durch sein Blut Alles schon geredet, worauf wir uns vor Gottes Thron berufen wollen. Und unser Herz, das mit diesem Blute besprenget ist, fühlet den göttlichen Frieden, zerschmelzet in kindlicher Liebe, und stimmet mit einem freudigen Amen bei, daß sein Wille an uns und durch uns geschehe auf Erden, wie im Himmel." Steinhofer, S. 302. —

reich ein Blut der Besprengung giebt, um dessenwillen der Richter, der Gott Aller den Bürgern des neutest. Gottesreiches gnädig ist, während im alttest. Gottesreiche ein solches Blut der Besprengung nicht vorhanden war. — Wir brauchen kaum noch darauf aufmerksam zu machen, daß — wie wir schon im Voraus bemerkten — jeder Zug dieses zweiten Theils der Schilderung auch den Gnadencharacter des neutest. Gottesreiches gegenüber dem zuvor geschilderten alttest. Reiche der Furcht in immer heller leuchtendem Lichte sehen läßt. — Man ahnt schon etwas davon, daß hier von einem Reiche, in welchem die Gnade regiert, die Rede sein muß, wenn man hört: „Ihr seid zu dem Richter, dem Gotte Aller hinzugetreten"; aber noch läßt der Name „Richter" und die damit sich verknüpfende Erinnerung an „Feuer, Dunkel, Finsterniß, Wetter, Posaunenhall und Stimme der Worte", welche die Nähe dieses Richters den Israeliten so unerträglich machten, ein geheimnißvolles Dunkel über dem Reiche der Gnade. Die Sonne der Gnade durchbricht dieses Dunkel, sobald die Geister der vollendeten Gerechten, diese lebendigen Zeugen uns daran erinnern, daß es im neutest. Gottesreiche eine zur Gottesgemeinschaft befähigende Vollendung gibt; das Dunkel wird verscheucht und die Sonne der Gnade scheint helle, indem der gnadenvolle, heilverheißende Name des neutest. Bundesmittlers genannt wird; und wenn wir zuletzt das neutest. Gottesvolk sehen, als eine große unzählbare Schaar von solchen, welche ihre Kleider gewaschen und helle gemacht haben in dem Blute der Besprengung, dann liegt das neutest. Gottesreich in der ganzen Herrlichkeit eines von der Gnade Gottes erfüllten und durchleuchteten Reiches vor unseren Augen; wo ein Bürger des neutest. Gottesreiches ist, da erschallt auch für ihn der gewaltige Gnadenruf des Versöhnungsblutes, mit dem er besprengt ist, und der Richter, der Gott Aller hat als ein Gott des Friedens seinen Richterstuhl für ihn in einen Gnadenthron verwandelt, vor den er in getroster Zuversicht und großer Freudigkeit getreten ist. —

So tritt also das neutest. Gottesreich dem alttest. in

welchem die Furcht Gottes regierte, in dem zweiten Theile der Schilderung als ein Reich gegenüber, in welchem die Gnade und Liebe Gottes waltet. —

Auf die Characteristik des alt- und des neutest. Gottesreiches, welche wir bisher betrachtet haben, läßt der Vf. eine Warnung an seine Leser folgen sich von der neutest. Offenbarung nicht abzuwenden, da, wenn schon die Israeliten nicht ungestraft blieben, als sie sich der alttest. Gottesoffenbarung entzogen, ein gleiches Verhalten gegen die viel vorzüglichere neutest. Offenbarung noch viel sicherer bestraft werden müßte (12,25.). Er bezeichnet dabei, wie wir gesehen haben (vgl. §. 9), die alttest. Offenbarung als ein Reden Gottes auf Erden, die neutest. dagegen als ein Reden Gottes vom Himmel herab. Schon die in diesem Gegensatz ausgesprochene Erhabenheit der neutest. Offenbarung über die alttest. ist eine Begründung der Warnung und des πολὺ μᾶλλον in der Strafandrohung. Der Vf. fügt dazu aber noch eine weitere Begründung, indem er noch an eine andere Seite der Erhabenheit des neutest. Gottesreiches, als die 12,18.—24. hervorgehobene, erinnert. Das neutest. Gottesreich ist nämlich eine βασιλεία ἀσάλευτος; es ist das Himmel und Erde umfassende Gottesreich der Vollendung, das nie wieder aufgehoben wird, sondern unerschütterlichen Bestand hat in alle Ewigkeit. Wie sehr muß man sich also hüten der Gottesoffenbarung, mit welcher es seinen Anfang nimmt, Augen und Ohren zu verschließen! Wie sicher müßte ein solches Verhalten gegen eine Offenbarung, bei welcher Gott sein ewiges Reich zu begründen beabsichtigt, große, ewige Strafe nach sich ziehen! Und wie viel Grund haben wir vielmehr Gott dafür Dank zu sagen, daß er ein solches Reich für uns begründet hat, und ihm dadurch (durch unsern Dank) in wohlgefälliger Weise zu dienen, so jedoch daß wir dabei der ehrerbietigen Scheu und Furcht nie vergessen; der ehrerbietigen Scheu und Furcht vor dem Gotte, der jegliches Nichtachten auf seine vom Himmel herab gesprochenen Worte streng bestrafen würde, da er (natürlich für die, welche

ihn nicht scheuen und fürchten und darum sich seinen Worten entziehen wollen) ein verzehrendes Feuer ist (vgl. 12,26—29.) *).

Sehen wir nun die Verse, in welchen der Vf. das neutest. Gottesreich als ein Himmel und Erde umfassendes, in seinem Bestande unerschütterliches Reich schildert, etwas näher an! Von dem zur Zeit des alten Bundes auf Erden, zur Zeit des neuen Bundes vom Himmel herab redenden Gotte sagt der Vf. v. 26: „dessen Stimme damals die Erde erschütterte, jetzt aber ist verheißen (jetzt gilt die Verheißung) **): Noch einmal werde ich nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern". Während also bei der Gründung des alttest. Gottesreiches nur die Erde erschüttert wurde (vgl. Ex. 19, 18.), soll (dießmal nicht bei der Gründung, sondern) wenn das neutest. Gottesreich in seiner vollendeten Gestalt in's Dasein tritt, nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel, also die ganze Welt erschüttert werden. Daß diese Erschütte-

*) Wir glauben in Obigem den wahren Zusammenhang dieser Verse angedeutet zu haben. Anders faßt denselben Delitzsch auf. Nach seiner Ansicht will der Vf. in v. 26—29 zeigen, was das Schreckliche sein wird, dem wir nicht entgehen werden, wenn wir uns den Worten Gottes entziehen. Der durchgehende Grundgedanke wäre dann: „Wie die alttest. Gottesoffenbarung von einer Erschütterung der Erde begleitet war, so ist auch die neutest. von einer Erschütterung und zwar einer ungleich umfassenderen begleitet, durch welche hindurch sich das himmlische Reich verwirklicht, und alle diejenigen, welchen die evangelische himmlische Gottesstimme widerlich war, unter den Trümmern der alten Welt begraben werden." Der Vf. hat aber offenbar nicht die Absicht die Erschütterung des Himmels und der Erde als einen Gerichtsakt Gottes über die Verächter der neutest. Offenbarung darzustellen. Ueberhaupt will er in v. 26. 27 nicht eine schreckliche, sondern eine zwar gewaltige, aber auch Großes, Herrliches und Ewiges herbeiführende Katastrophe schildern; und diese Schilderung soll nur dazu dienen die Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches als eines allumfassenden und in seinem Bestande ewig unerschütterlichen in's Licht zu stellen.

**) Ueber die in νῦν ἐπήγγελται vorliegende zusammengezogene Ausdrucksweise vgl. man die Commentare.

rung sich damals auf die Erde beschränkte, jetzt aber auf Himmel und Erde sich erstrecken soll, entspricht dem, daß damals ein auf die Erde sich beschränkendes Gottesreich gegründet wurde, während jetzt ein Erde und Himmel umfassendes in's Dasein treten soll. Es ist also hierin im Wesentlichen noch kein anderer Unterschied des alt- und des neutest. Gottesreiches angedeutet, als der, von welchem auch schon v. 18—24 die Rede war; nur kam es dort dem Vf. hauptsächlich darauf an den irdischen Character des alttest. und den himmlischen des neutest. Gottesreiches einander gegenüberzustellen, während er hier (vgl. *οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ*) seinen Blick besonders auf das auf die niedere Region der Erde beschränkte Gebiet des alttest. und auf das Alles, auch die Regionen des Himmels umfassende Gebiet des neutest. Gottesreiches richtet. —

Es soll aber auch dieser Ausspruch nur das vorbereiten, worauf es dem Vf. in diesem Zusammenhange hauptsächlich ankommt; und das spricht er erst in v. 27 aus; aber er spricht es aus als etwas, was in der angeführten Verheißung schon enthalten ist. „Das „Nocheinmal" aber deutet auf die Umwandlung dessen was erschüttert wird, als welches geschaffen ist, damit das was nicht erschüttert wird bleibe" und dies Bleibende ist, wie v. 28 hinzufügt, das unerschütterliche neutest. Gottesreich. Daraus also, daß nur noch eine Erschütterung geweissagt ist, folgert der Vf., daß nachdem sie erfolgt ist, und nachdem durch sie eine vollständige Himmel und Erde umfassende Weltumwandlung eingetreten ist, eine abermalige Welt-Erschütterung und -Umwandlung nicht mehr eintreten wird, daß vielmehr das dann in's Dasein getretene die umgewandelte Erde und den umgewandelten Himmel umfassende Gottesreich unerschütterlich und unwandelbar bleiben wird in Ewigkeit *). Es ist nicht ausdrücklich gesagt, ver-

---

*) Obiges ist der Sinn des v. 27, möge man mit Bleek, De Wette und Lünem. *ἵνα μείνῃ* von *τῶν σαλευομ.* *τὴν μετάθ.* abhängen lassen und *ὡς πεποιημ.* als eine Apposition ansehen, welche

steht sich aber von selbst und ist durch den Zusammenhang angedeutet, daß der unwandelbare und unerschütterliche, ewige Bestand des neutest. Gottesreiches ein Vorzug desselben vor dem alttest. ist, welches ja der Erde angehört, welcher noch die letzte Erschütterung und Umwandlung bevorsteht; das alttest. Gottesreich ist darum selbst ein σαλευόμενον, nur in der Absicht begründet, damit nicht es selbst, sondern an seiner Statt das neutest. Gottesreich bleibenden Bestand habe. — Und in dieses unerschütterliche, ewige Gottesreich sollen wir Christen nicht nur als Bürger aufgenommen werden, sondern wir sollen es auch sammt aller seiner Herrlichkeit als ein königliches Volk in Besitz nehmen. Ja wir sind schon auf dem Weg, sind schon im Begriff es in Besitz zu nehmen (vgl. das part. praes. παραλαμβάνοντες). Darum ist es würdig und recht, daß die Gemeinde der Erstgeborenen Gott

---

auf die irdisch-kreatürliche Natur der σαλευόμενα hinweist um ihre Umwandlung als natürlich erscheinen zu lassen, oder mit Tholuck und Delitzsch ἵνα μείνῃ von ὡς πεποιημ. abhängig machen, so daß der Vf. die σαλευόμενα als etwas bezeichnet, was von vornherein in der Absicht geschaffen ist, damit bleibe — nicht etwa es selbst, sondern sein Gegensatz τὰ μὴ σαλευόμενα. Auch bei der letzteren Auffassung gewinnt man obigen Sinn; denn jedenfalls muß man dann ὡς πεποιημ. ἵνα u. s. w. eng an das vorhergehende anschließen, da in den Worten τῶν σαλ. τ. μεταθ. für sich allein noch gar nicht angegeben ist, was durch das ἔτι ἅπαξ angedeutet ist. Nicht das liegt in diesen Worten, daß die σαλευόμενα überhaupt eine Umwandlung erfahren, sondern daß sie diejenige Umwandlung erfahren, vermöge deren die Bestimmung, zu welcher sie geschaffen sind, daß nämlich nicht sie, sondern an ihrer Statt die μὴ σαλευόμενα bleibenden Bestand haben, erfüllt wird. Wir ziehen übrigens die letztere Auffassung vor, da auch wir in ὡς πεποιημ. nichts die σαλευόμενα von den μὴ σαλευόμενα Unterscheidendes finden können; denn die Begriffe des Grobmateriellen, Irdisch-kreatürlichen u. dergl. sind in das Wort erst hineingelegt. — Der Vorwurf, daß bei unserer Auffassung ein unklarer und unnatürlicher Sinn sich ergebe, wird als unbegründet erkannt werden, sobald man nur — eine Art Oxymoron annehmend — sich einen Gedankenstrich zwischen μείνῃ und τὰ μὴ σαλευομ. denkt. —

ohne Unterlaß Dank sage und in ewigen Lobgesängen seine herrliche Gnade preise. —

So besteht also die Erhabenheit des neutest. Gottesreiches über das alttest. darin, daß jenes ein Himmelreich, dieses ein Erdenreich, jenes ein Reich der Gnade, dieses ein Reich der Furcht, jenes endlich ein ewiges, dieses ein vergängliches Reich ist. —

§. 13.

Der Zusammenhang des alten und des neuen Bundes, und des alt- und neutest. Gottesreiches.

Z. vgl. **Julius Frider. Winzer: De sacerdotis officio quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. Commentatio secunda. 1825.**

Die vier vorigen §§. haben gezeigt, daß nach unserem Briefe zwischen dem alten und dem neuen Bunde und zwischen dem alt- und dem neutest. Gottesreiche ein gewaltiger Unterschied ist; der Abstand beider von einander ist so groß als der, welcher zwischen dem über Alles hocherhabenen ewigen Sohne Gottes und menschlichen Propheten oder sterblichen Priestern besteht; es ist ein Gegensatz, wie der zwischen Erde und Himmel, zwischen dem Stückwerk und dem Vollkommenen, zwischen dem Schatten und dem Wesen, zwischen Furcht und Gnadengewißheit, zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit. — Nun ist aber behauptet worden, der Vf. betrachte den neuen Bund nur als eine Erneuerung des alten; diesen habe Christus nach seiner Anschauung von neuem fest gestellt; und er schreibe dem erneuerten Bunde „nur eine höhere Richtung vom Irdischen auf das Himmlische" zu, „sich überall bemühend, aus der Schaale des jüdischen Religionswesens, dem er sichtbar noch anhänge, durch seine Deutungen einen edlen Kern zu gewinnen und aufzuzeigen, um die Schaale selbst in Ehren zu halten" *). Oder: man könne nicht sagen,

*) Vgl. Schulz, S. 105.

daß unserem Vf. die neue Oeconomie als eine von der alten durchaus verschiedene (quelque chose de foncièrement différent de l'ancienne) gelte; er begnüge sich einen Grad- oder Stufenunterschied zwischen beiden anzuerkennen und die neue Oeconomie nur als eine neue Phase der Entwicklung, durch welche von der alten blos der äußere Rahmen ohne die Realität des Inhaltes zurückgeblieben sei, anzusehen *). Oder: Der Vf. habe die alt- und die neutest. „Religionsanstalt" einander so nahe als möglich gerückt; das Judenthum enthalte nach seiner Betrachtungsweise schon Alles, was zum Wesen der wahren Religion gehöre, freilich nur in unvollkommenem Abbilde, während im Christenthume Alles absolut in seiner Realität und Vollendung vorhanden sei; beide griffen aber so in einander ein, daß das Eine nur in dem Andern gedacht werden könne **). Oder endlich: Der Vf. finde nicht blos Andeutungen und Typen auf das Christenthum im Judenthum, sondern auch schon ganz gleiche und ebenbürtige Vorbilder desselben; die Anschauung des alten Testamentes bestimme ihm die des neuen, und umgekehrt; es fehle dem neuen nichts, was das alte hatte und dem alten nichts, was das neue hat ***). —

Diese Behauptungen gehen nun freilich alle mehr oder weniger über das rechte Maaß hinaus; aber es liegt ihnen auch eine unbestreitbare Wahrheit zu Grunde; dies wird sich zeigen, wenn wir nun den Zusammenhang aufzeigen, der

---

*) Vgl. Reuß, II. S. 556.

**) Vgl. Baur, 1853, S. 102.

***) Köstlin, S. 406; reproducirt von Schwegler, II. S. 321, der zu Köstlin's Worten noch hinzufügt: „Man kann also im Sinne unseres Briefes allerdings sagen, das Christenthum sei nur eine höhere Stufe, eine höhere Potenz des Judenthums, ein sublimirtes, pneumatisches Judenthum, die Erfüllung des A. Tst's, die Verklärung der mosaischen Theokratie. — Köstlin selbst hat übrigens Abhandl. 1854. S. 465 f. nach dem Vorgange Planck's (S. 456 f.) ein richtigeres Urtheil über die Stellung, welche unser Vf. zu dem alten Bunde einnimmt, ausgesprochen. —

trotz allen Gegensatzes nach der Lehre des Vf's zwischen dem alten und dem neuen Bunde und dem alt- und neutest. Gottesreiche besteht. —

Der zwischen beiden vorhandene Gegensatz ist nämlich keineswegs der Art, daß sie gar keine Aehnlichkeit mit einander haben und in keiner näheren Beziehung zu einander stehen. Es wäre dies auch ganz undenkbar; denn es ist ja derselbe Gott, der den alten und den neuen Bund gestiftet, und in jenem wie in diesem sich geoffenbaret hat; und da muß man von vornherein annehmen, daß Gott schon bei der Stiftung des mangelhaften alten Bundes sein Absehen auf den vollkommenen neuen Bund gerichtet habe. Jener muß daher nothwendigerweise in einer gottgewollten Beziehung und einem gottgeordneten Zusammenhange mit diesem stehen. —

Dieser Zusammenhang besteht vor Allem darin, daß der alte Bund eine allerdings unvollkommene, abbildliche Vorausdarstellung des neuen war, ein diesem vorausgehendes und im voraus auf ihn hinweisendes Schattenbild, dessen einzelne Züge schon Alles erkennen ließen, was Gott im neuen Bunde verwirklichen wollte. Der ganze alte Bund mit allen seinen Institutionen und Allem, was er durch dieselben dem Volke Gottes darbot, war also eine große, thatsächliche Weissagung auf den neuen Bund. Diese Idee liegt namentlich der ganzen Ausführung des Vf's über die alt- und neutest. Versöhnungsanstalten zu Grunde. So wenig die Idee einer ihre Bestimmung erfüllenden Versöhnungsanstalt in der alttest. verwirklicht ist, so genau entspricht diese doch als σκιά und ὑπόδειγμα der wahren und vollkommenen Versöhnungsanstalt, die im neuen Bunde vorhanden ist. Hier wie dort ist ein von Gott zu seinem Amte berufener und die menschlichen Schwachheiten vermöge seiner eigenen Erfahrung kennender Hohepriester; hier wie dort ist eine heilige Wohnstätte Gottes, bestehend aus einem Heiligen und Allerheiligsten; hier wie dort ist ein Versöhnungsopfer, mit dessen Blute der Hohepriester in das Aller-

heiligste vor das Angesicht Gottes tritt um dasselbe zu reinigen; hier wie dort wird durch dies Opferblut eine Reinigung des Volkes Gottes bewirkt, vermöge deren es Zutritt zu der Wohnstätte Gottes erlangt. — Der Parallelismus ist ein so vollkommener und der abbildlich voraus darstellende oder typisch-prophetische Character der alttest. Versöhnungsanstalt erstreckt sich so sehr auf das Einzelnste und scheinbar Unbedeutendste, daß sogar der Umstand, daß Christus außerhalb der Stadt Jerusalem gelitten hat, im alten Bunde schon darin angedeutet war, daß die Leiber der Opferthiere, deren sühnendes Blut durch den Hohepriester in das Allerheiligste gebracht wurde, außerhalb des Lagers verbrannt wurden (vgl. 13,11 f.). — Aber auch in allem Andern deutet das schattenartige Vorbild des alten Bundes schon die Grundlinien des neuen Bundes an. Der alte und der neue Bund hat seinen Bundesmittler; beidemale geschieht die Bundesstiftung so, daß Gott durch den Bundesmittler seinem Volke seinen Willen kund thut, und daß dann der Bund durch ein Bundesopfer eingeweiht wird. Im alten und im neuen Bunde gibt es einen Berg Zion und eine Stadt Jerusalem. Sogar die einzelnen im alttest. Heiligthume befindlichen Geräthe sind Vorbilder von im neuen Bunde vorhandenen Realitäten (vgl. 9,5. und 9,23. vgl. v.21) *). —

Auf diese durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Anschauung über das Verhältniß des alten Bundes zu dem neuen stützen sich nun die oben angeführten Behauptungen fast durchaus **). Das Wahre an denselben ist, daß es allerdings nach der Lehre des Vf's im neuen Bunde nichts giebt, was nicht auch schon vorbildlich, aber auch nur vorbildlich, im alten Bunde vorhanden war, und daß der alte Bund für den neuen die wesentliche Bedeutung hat, daß er eben vermöge dieses voraus darstellenden typisch-prophe-

---

*) Vgl. Köstlin, S. 403 f.; van den Ham, S. 93 ff.; Baur, 1853, S. 100; Meßner, S. 304. —

**) Vgl. z. B. Schulz, S. 118. —

tischen Characters die Stiftung des neuen Bundes vorbereitete, so fern dieser nun nicht als etwas schlechthin Unbekanntes und Fremdartiges, sondern als etwas dem Volke Gottes schon aus seinem Vorbilde genau Bekanntgewordenes in's Dasein trat. — Man sieht aber leicht, daß der Vf. darum doch den neuen Bund nicht als eine blose Erneuerung des alten betrachtet, und daß nach seiner Anschauung keineswegs beide so ineinander greifen, daß der eine nur in dem andern gedacht werden kann. Auch bedarf es wohl kaum der Bemerkung, daß nach unserem Briefe zwischen dem alten und dem neuen Bunde eben so wenig ein bloser Grad- oder Stufenunterschied stattfindet, als zwischen dem Schatten und dem Wesen*). —

Daß der alte Bund und seine Institutionen, namentlich seine Versöhnungsanstalt in ihrer Mangelhaftigkeit nach der Absicht Gottes auch den Zweck gehabt hat, die Sehnsucht nach dem vollkommenen neuen Bunde und nach der künftigen ihre Bestimmung vollkommen erfüllenden Versöhnungsanstalt zu wecken und fortwährend rege zu halten, spricht der Vf. zwar nirgends ausdrücklich aus. Wenn er aber von den alttest. Versöhnungsopfern sagt, daß sie, weit entfernt das Sündenbewußtsein zu tilgen, vielmehr eine stete Erinnerung an die Sünden gewesen seien (10,3), daß sie also das Sündenbewußtsein stets lebendig erhielten und dadurch natürlich auch verstärkten und vertieften, so zeigt er damit unleugbar, daß die Erkenntniß des angegebenen Zweckes der alttest. Versöhnungsanstalt ihm keineswegs verschlossen war. Denn hatten die von Gott angeordneten Versöhnungsopfer wirklich jene Wirkung, so mußte dieselbe auch von dem Vf. als eine von Gott beabsichtigte betrachtet werden; er mußte die Lebendigerhaltung des Sündenbewußtseins und damit auch der Sehnsucht nach einer wahren, wirklichen Versöhnung als einen gottgewollten Zweck des alttest. Opferinstituts ansehen.

---

*) Man vgl. De Wette Abhandl. S. 9. 44 f.; besonders aber Köstlin Abhandl. 1854, S. 465 f. —

— Auch konnte ihm nicht verborgen sein, daß wenn dies bei den Opfern der Fall war, auch die ganze alttest. Versöhnungsanstalt und überhaupt der ganze alte Bund demselben Zwecke dienen mußte. In doppelter Weise bereitete also der alte Bund auf den neuen vor; vermöge seines vorbildlichen Characters machte er schon im voraus das Volk Gottes mit diesem bekannt, und vermöge seines mangelhaften Characters weckte und verstärkte er fortwährend die Sehnsucht nach dem neuen, besseren Bunde. —

Wir haben aber hiermit den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes noch keineswegs vollständig dargelegt. Man hat denselben nämlich nicht blos in dem Gebiete des im alten Bunde factisch Vorhandenen aufzusuchen; vielmehr liegt er noch viel offener in den im alten Bunde gegebenen Verheißungen zu Tage. Diese Verheißungen, zuerst lange vor der Stiftung des alten Bundes dem Abraham gegeben (vgl. 6, 17 f. mit v. 13 f.), und während der alttest. Zeit in immer größerer Klarheit und Bestimmtheit sich wiederholend, schlingen ein inniges Band gegenseitiger Beziehungen um die beiden Bündnisse. Durch sie weist der alte Bund über sich selbst hinaus und auf den neuen hin; dieser ist die Erfüllung dessen, was im alten Bunde geweissagt worden ist. Dabei sind die im A. T'e gegebenen Hinweisungen auf den neuen Bund so deutlich und inhaltsreich, daß der Vf., wie wir gesehen haben (§. 10. und 11.), die Vollkommenheit des neuen Bundes überhaupt und seiner Versöhnungsanstalt insbesondere aus denselben nachzuweisen im Stande ist. Besondere Beachtung verdient hierbei die in unserem Briefe so vielfach benützte Weissagung des Ps. 110.: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks,“ weil der Vf. in seiner ausführlichen Erörterung derselben nachweist, wie der neutest. Hohepriester selbst in dem, was ihn von den alttest. unterscheidet und seine Erhabenheit über diese begründet, schon sein ihm entsprechendes Vorbild in dem Priester hat, auf

welchen diese Weissagung hinweist. Zwar gehört Melchisedek nicht dem alten Bunde selbst, sondern der vormosaischen Zeit an. Aber es ist das Wort des alten Bundes, welches ein solches Bild von ihm und seinem Priesterthume zeichnet, daß er in demselben dem neutest. Hohepriester gleichgemacht erscheint, und daß man in den einzelnen Zügen dieses Bildes die Eigenschaften erkennen kann, welche den neutest. Hohepriester zu dem über die alttest. erhabenen, vollkommenen Hohepriester machen. Und es ist eine Weissagung des alten Bundes, welche ausdrücklich sagt, daß der neutest. Hohepriester wirklich so sein werde, wie jene Zeichnung den Melchisedek darstellt. Durch beides ist Melchisedek in den Kreis der dem alten Bunde angehörigen und diesen mit dem neuen Bunde verknüpfenden Vorbilder hereingerückt; und der alte Bund hat dadurch an ihm ein noch viel vollkommeneres Vorbild des neutest. Hohepriesters gewonnen, als dasjenige ist, welches er an den ihm ausschließlich angehörigen Hohepriestern hatte. Vollkommener ist dasselbe nämlich eben deßhalb, weil es auch schon den Unterschied, der zwischen dem Hohepriester des neuen Bundes und denen des alten besteht, im voraus veranschaulichte. Es ist ein so vollkommenes und getreues Vorbild, daß in demselben die ganze Lehre von dem Hohepriesterthume Christi im Wesentlichen schon enthalten ist, so daß der Vf. dieselbe den Lesern nicht als etwas Neues und noch ganz Unbekanntes vorzutragen hat, sondern eigentlich nur das auszulegen braucht, was schon in dem alttest. Bundesworte über dieselbe in diesem Vorbilde niedergelegt war *). —

*) Daß der Vf. dies in dem 5, 11. gebrauchten Worte δυσερμήνευτος angedeutet habe, wie Cramer und Bleek annehmen, kann man zwar nicht zugeben, weil — wie Tholuck (2te Aufl.) richtig bemerkt — ἑρμήνεια der „technische Ausdruck der griechischen Rhetorik für die elocutio der Lateiner" ist, und besonders, weil das näher bestimmende λέγειν darauf folgt. Die oben benützte Bemerkung Cramer's ist aber doch richtig, obschon sie sich nicht an das Wort δυσερμήνευτος anknüpfen läßt. —

Noch mehr zeigt es sich, wie eng der alte und der neue Bund durch das Band der alttest. Verheißungen mit einander verknüpft sind, wenn man den Umstand in's Auge faßt, daß auch das neutest. Gottesvolk einen großen Theil der Erfüllung derselben erst noch zu erwarten hat. Die dem neutest. Bundesvolke geltenden, noch unerfüllten Verheißungen, welche Gegenstand des christlichen Glaubens, Grundlage der christlichen Hoffnung und der Christen kräftiger Trost sind, sind die theils vor, theils während der Zeit des alten Bundes gegebenen Verheißungen (vgl. 6,17 f. 12. 9,15. 10,36.). Ein stärkeres Zeugniß für den Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes kann es nicht geben. —

Zu den eben bezeichneten Verheißungen gehört namentlich die schon den Israeliten in der Wüste gegebene, an ihnen aber unerfüllt gebliebene Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe. Noch hat diese Verheißung ihre volle Gültigkeit; noch muß man ihrer Erfüllung entgegensehen; sie ist jetzt für die Christen die höchste, ihnen ihr letztes seliges Ziel in Aussicht stellende Heilsverheißung, gleichwie sie dies vor Zeiten für das alttest. Bundesvolk gewesen ist (vgl. 4,1 f.). — Wir müssen bei derselben noch einen Augenblick verweilen; denn es scheint in der vollständigen Identification der den Christen und der den Israeliten gegebenen höchsten Verheißung (vgl. besonders die Worte: καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι, καθάπερ κἀκεῖνοι; 4,2.) ein Widerspruch mit 8,6. enthalten zu sein, nach welcher Stelle der neue Bund auf vorzüglichere Verheißungen gegründet ist, als der alte. Auch scheint es der Schilderung des irdischen Characters des dem alten Bunde geltenden Gotteswortes (vgl. §. 9.) zu widersprechen, daß die Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes schon den Israeliten gegeben worden sein soll. Diese doppelte Schwierigkeit ist durch die einfache Hinweisung darauf, daß die Verheißung eben doch an den Israeliten nicht erfüllt worden ist, noch nicht gelöst. Denn der Grund ihrer Nichterfüllung ist, wie der Vf. aus-

führlich zeigt, der Unglaube und Ungehorsam der Israeliten. Aus dieser Grundangabe scheint gefolgert werden zu müssen, daß das alttest. Bundesvolk, wenn es Glauben und Gehorsam bewiesen hätte, der Erfüllung jener Verheißung theilhaftig geworden wäre. Dann aber scheint jener doppelte Widerspruch wirklich vorhanden zu sein. — Der Vf. löst uns denselben auch im Zusammenhang der Stelle 3, 1. bis 4, 10. in der That nicht, weil er hier nicht die Absicht hat den Unterschied des alten und des neuen Bundes zu erörtern. Gelöst wird er uns erst, wenn wir 8, 7 ff. lesen, daß jener Unglauben und Ungehorsam des alttest. Bundesvolkes in der Mangelhaftigkeit des alten Bundes selbst begründet war. Hieraus ergiebt sich nämlich offenbar, daß der tiefer liegende Grund der Nichterfüllung jener Verheißung in der Mangelhaftigkeit des alten Bundes zu suchen ist; und daraus müssen wir dann weiter schließen, daß die Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe nicht wirklich eine dem alttest. Bundesvolke als solchem geltende Verheißung war, mit andern Worten: daß es von vorn herein nicht in der Absicht Gottes lag, dieselbe an dem Bundesvolke in der Zeit des alten Bundes zu erfüllen. Obgleich sie schon den Israeliten in der Wüste gegeben war, sollte sie ihnen doch nichts nützen; denn die Zeit war noch nicht da, in welcher Gott einen Bund mit seinem Volke schließen wollte, welcher dasselbe zum Glauben und zum Gehorsam wirklich befähigte. Verhält sich dies so, so ist jener doppelte Widerspruch kein wirklich vorhandener; denn die öfter erwähnte Verheißung ist dann kein dem alten Bunde geltendes Gotteswort, und dieser ist keineswegs auf dieselbe begründet *). Dagegen zeigt sich dann der Zusammenhang

---

*) Was Ritschl, 1te Aufl. S. 269 f. über diese Stelle sagt: „die höhere Verheißung und Bestimmung sei den Israeliten zuerst allerdings gegeben gewesen; wegen ihres Ungehorsams sei ihnen aber dann in der Folge ein geringeres Gesetz und eine geringere Verheißung gegeben worden," erweist sich schon dadurch als unrichtig, daß die Gesetzgebung des alten Bundes jenem Ungehorsam der Zeit nach vorangeht. — In der 2ten Aufl. findet sich auch diese Bemerkung nicht mehr. —

des alten und des neuen Bundes hier besonders deutlich. Indem nämlich Gott schon den Israeliten in der Wüste die Verheißung des Eingehens in seine Ruhe gab, konnte er nach den Anschauungen des Vf's nur die Absicht haben, denselben schon im voraus das letzte Ziel zu zeigen, zu welchem er sein Volk durch die Stiftung des alten und durch die des neuen Bundes zu führen gedachte. Sollte dasselbe auch erst im neuen Bunde von dem Volke Gottes wirklich erreicht werden, so hatte doch auch der vorbereitende alte Bund eine darauf hinzielende Bestimmung; er konnte nicht zu dem in Aussicht gestellten Ziele hinführen, aber er war der Anfang des Weges der dahin führte. Was daher von den zur Zeit des alten Bundes gegebenen Verheißungen überhaupt gilt, das gilt von der hier in Rede stehenden ganz besonders: sie ist ein Zeugniß davon, daß Gott bei der Stiftung des alten und bei der des neuen Bundes ein und dasselbe letzte Ziel im Auge hatte, somit auch ein Zeugniß der innigen Zusammengehörigkeit beider Bündnisse. —

Nunmehr wird es uns durchaus nicht auffallend sein zu sehen, daß der Vf. das alt- und das neutest. Gottesreich, obschon er dieselben — nach §. 12 — als zwei himmelweit von einander verschiedene Gottesreiche darstellt, doch da, wo es ihm nicht darauf ankommt ihren Unterschied hervorzuheben, auch als ein einziges Gottesreich betrachtet. Dies ist nämlich in 3,2.—6. der Fall, wo beide in der Bezeichnung „Haus Gottes" zusammengefaßt sind. Die Zusammengehörigkeit und Einheit der beiden Gottesreiche ist ja offenbar schon damit gegeben, daß an den Bürgern des alttest. Gottesreiches und an denen des neutest. dieselben Verheißungen sich erfüllen sollen, so zwar, daß die einen und die andern nur zu gleicher Zeit und gemeinschaftlich ihrer Erfüllung theilhaftig werden (vgl. 11,39f.); und auch unter der gleichen Bedingung, falls sie nämlich einen bis an's Ende ausharrenden Glauben an die Verheißung bewiesen haben. So stellen sich die Gläubigen des alten und die des neuen

Bundes als eine zusammengehörige, durch einen Glauben und eine Hoffnung verbundene, zu einem Ziele berufene, und nach Erreichung desselben als Bewohnerschaft derselben Gottesstadt vereinigte Gottesfamilie dar. — Alle die zur Zeit des alten Bundes Glauben an die göttlichen Verheißungen bewiesen haben, gehören hiernach nicht blos dem alttest. Gottesreiche, in welchem sie lebten, sondern auch — eben vermöge ihres Glaubens und wegen des Zieles, zu welchem sie durch die Verheißungen berufen waren — dem neutest. Gottesreiche an. Wir gewinnen hierdurch die Einsicht, daß alles Große, was der Vf. in Cap. 11 über die Wolke von alttest. Glaubenszeugen sagt, auf deren Vorbild er seine Leser hinweist, das nicht entkräften kann, was er über die Mangelhaftigkeit des alten Bundes gesagt hatte. Denn was sie groß und bewunderungswürdig macht, das ist ihr Glaube an die Verheißungen Gottes; und gerade hinsichtlich dieses Glaubens gehören sie nicht dem alten, sondern dem neuen Bunde an. — Bilden die Gläubigen des alten und die des neuen Bundes eine Gottesfamilie, so ist es sehr begreiflich, daß der Vf. die theokratischen Namen des alttest. Bundesvolkes *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ* und *σπέρμα Ἀβραάμ* auch als Bezeichnung des neutest. Bundesvolkes anwendet, so daß auch in diesen Namen der Zusammenhang des alt- und des neutest. Gottesreiches seinen Ausdruck findet *).

Nun haben wir noch eine Stelle in's Auge zu fassen, in welcher die Idee der Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes ihren stärksten Ausdruck gefunden hat. Es ist dies die Stelle 11, 26., wo mit Beziehung darauf, daß Moses nicht Sohn der Tochter Pharao's heißen wollte, da er lieber mit dem Volke Gottes Ungemach leiden, als einen augenblicklichen Genuß von der Sünde haben wollte, gesagt ist, er habe die Schmach Christi (*τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ*) für einen größeren Reichthum gehalten, als die Schätze Aegyp-

*) Näheres über dieselben unten in §. 16. —

tens. Hier ist das Leiden mit dem Volke Gottes als „die Schmach Christi" bezeichnet, welche Moses schon ebenso getragen hat, wie sie jetzt die Gläubigen des neuen Bundes tragen sollen (vgl. 13, 13.). Der Vf. will damit nicht sagen, daß Moses selbst die von ihm erwählte Schmach im Hinblick auf Christum auf sich genommen oder als eine um Christi willen ihn treffende betrachtet habe; denn als was sie ihm zum Bewußtsein kam, sagt v. 25, und worauf er hinblickte, gibt der Vf. in den gleich folgenden Worten an (nämlich auf den durch die Verheißungen in Aussicht gestellten Lohn). „Schmach Christi" nennt er dieselbe von seinem eigenen christlichen Standpunkte aus. Doch thut er dies nicht um sie als eine der Schmach, welche Christus erduldet hat, ähnliche oder gleichartige oder als ein Vorbild der Schmach Christi zu bezeichnen*). Der Ausdruck ruht vielmehr einmal auf der Idee, daß die um Christi willen und in der Gemeinschaft mit ihm von dem Volke Gottes erduldete Schmach die Schmach Christi selbst ist; indem nämlich das Volk Gottes Christi theilhaftig wird (vgl. 3, 14.), wird es auch der Schmach, welche Christus zu erdulden hatte und noch zu erdulden hat, theilhaftig**); sodann auf der Idee der Einheit und Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes. Nach dieser Idee hatte Christus auch schon in der Zeit des alten Bundes Schmach zu tragen; sofern nämlich nach der bisher entwickelten Lehre des Vf's der alte Bund sammt allen seinen Institutionen eine vorbildliche Vorausdarstellung des neuen war, sofern er namentlich Christum und sein ganzes Heilswerk vorbildete, und sofern die dem alttest. Bundesvolke gegebenen Verheißungen alle auf Christum hinzielten, war jede gegen die Religion des alten Bundes und den Glau-

*) Gegen Bleek, Lünem. und Köstlin, S. 408.

**) Die Idee der mystischen Einheit Christi mit seiner Gemeinde, die unserem Briefe ganz fremd ist, hat man dagegen nicht zur Erklärung des Ausdrucks herbeizuziehen; gegen De Wette, Stier, Tholuck (3te Aufl.) und Delitzsch. —

den an die Verheißungen Gottes gerichtete Schmähung auch eine Christum treffende Schmach*). Und darum trug das alttest. Gottesvolk, dessen innerstes Wesen **das** war, daß es die Bestimmung hatte, dereinst Christi theilhaftig zu werden, alle Leiden und alle Schmach, welche es eben darum, weil es das Gottesvolk des alten Bundes war, zu tragen hatte, indem es der Leiden und der Schmach Christi schon im Voraus theilhaftig wurde. Von seiner eigenen Erkenntniß des innigen Zusammenhangs des alten und des neuen Bundes aus konnte der Vf. daher sagen, daß schon Moses der Schmach Christi theilhaftig geworden sei; und hätte er, was er dem Standpunkte Mosis gemäß in den Worten sagt: „denn er blickte hinaus auf den Lohn," in gleicher Weise seinem eigenen Standpunkt gemäß ausdrücken wollen, so hätte er sagen können: „denn er blickte hin auf das ihm bevorstehende Theilhaben an der Herrlichkeit Christi."

Wir fassen die Lehre des Vf's über den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes schließlich in die Sätze zusammen: Der alte Bund ist eine abbildliche Vorausdarstellung des neuen und bereitet diesen vor; beide Bündnisse sind von Gott im Hinblick auf ein und dasselbe letzte Ziel geschlossen worden; auf dieses letzte Ziel und auf seine Erreichung mittelst des künftigen neuen Bundes weisen schon die im alten Bunde gegebenen Verheißungen hin; da auch die gläubigen Glieder des alttest. Bundesvolkes mit den Christen zu diesem Ziele gelangen sollen, so bilden beide zusammen **eine** Gottesfamilie; man kann hiernach das alt- und das neutest. Gottesreich trotz ihres grundverschiedenen Characters auch als **ein** Gottesreich betrachten, in welchem Gott zuerst den mangelhaften alten und dann den

*) Die unserem Briefe fremde Idee einer „wirksamen Immanenz Christi als des ewigen Logos in der Geschichte Israels" hat man zu der Erklärung des Ausdrucks ebenfalls nicht herbeizuziehen; gegen De Wette und Delitzsch.

vollkommenen neuen Bund mit seinem Volke aufgerichtet hat. —

§. 14.
Die Aufhebung des alten Bundes.

Die Anerkennung des innigen Zusammenhangs zwischen dem alten und dem neuen Bunde hindert den Vf. nicht, die Abrogation des alten Bundes ausdrücklich auszusprechen. Man hat dies zwar leugnen wollen. Man hat behauptet: das Christenthum sei auch nach den am meisten antijüdisch lautenden Stellen unseres Briefes nicht die Aufhebung des Judenthums; dieses daure innerhalb des Christenthums noch fort, zwar als dem Verschwinden nahe, aber doch noch als factisch bestehend (8,13); erst im αἰὼν μέλλων solle es aufgehoben werden; das gegenwärtige Christenthum dagegen, das Christenthum des αἰὼν οὗτος sei nothwendig noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum *). Der Vf. dringe auch nicht auf factische Abstellung des levitischen Cultus; er erkläre ihn zwar für ein Schattenbild von etwas Höherem, denke sich ihn aber doch noch als fortbestehend, bis einst alles Irdische und so auch diese Form des irdischen Cultus ein Ende nehmen würde, wenn die höhere Weltordnung des vollendeten messianischen Reiches eingetreten sei; er spreche von ihm durchgehends als von einem integrirenden Element, zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig bestehenden Christenthums **). — Nun ist es allerdings ganz richtig, daß der Vf. öfters von dem alttest. Cultus so redet, daß er sein gegenwärtiges

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 320. Baur, 1853, S. 102; und dagegen Steitz in der Abhandlung: „Die Differenz der Occidentalen und Kleinasiaten in der Paschafeier" in den Studien und Kritiken 1856, H. 4. S. 792, Anm. —

**) Schwegler, II. S. 319; vgl. auch S. 315 ff. — Und doch soll der Hebrbrief nach der Zerstörung des Tempels geschrieben sein!! —

Fortbestehen voraussetzt (vgl. z. B. 7,5.8.28. 8,4 f. 9,6 f. 9.10.: part. praes. ἐπικείμενα; 9,13.22.25. 10,1 ff.8.11.28. 13,10 f.). Wie könnte dies auch anders sein, da der alttest. Cultus zu seiner Zeit wirklich noch fort bestand; er hätte ja eine Jedermann vor Augen liegende Thatsache ignoriren müssen, wenn er denselben als factisch nicht mehr vorhanden dargestellt hätte. Daß er ihn aber als ein integrirendes Element des gegenwärtig bestehenden Christenthums betrachtet habe, ist eine durchaus unbegründete, dem ganzen Lehrbegriff unseres Briefes widersprechende Behauptung; und das Gleiche gilt auch von der anderen Behauptung, das Judenthum daure nach der Ansicht des Vf's innerhalb des Christenthums noch fort, und das Christenthum des αἰὼν οὗτος sei nothwendig ein Ineinander von Judenthum und Christenthum. — Mit der Stiftung des neuen Bundes ist vielmehr der alte Bund aufgehoben, und der ganze alttest. Cultus sammt Allem, was mit demselben zusammenhängt, hat kein Recht mehr zu bestehen; existirt er auch factisch noch fort, so hat er doch keinerlei Bedeutung mehr für das Christenthum, für die Glieder des neuen Bundes. Diese Erkenntniß spricht der Vf. offen und klar aus, und nur eine solche Ansicht paßt in seine religiöse Gesammtanschauung. — Allerdings macht er sie, so offen er sie auch ausspricht, doch um seiner Leser willen mit einiger Vorsicht geltend; seinen Lesern mußte ja die Wahrheit, daß es mit dem alten Bunde und dem alttest. Cultus jetzt aus sei, besonders anstößig erscheinen; und es ist daher nur ein Zeugniß der apostolischen Weisheit des Vf's, daß er dieselbe fast nie ohne eine ausdrückliche Begründung aus dem A. T'e ihnen vorträgt. —

Die Abrogation des ganzen alten Bundes spricht er in 8,13. vgl. 9,1. aus, indem er mit vollstem Rechte darauf hinweist, daß dieselbe schon in der unmittelbar zuvor angeführten alttest. Verheißung (Jer. 31,31—34.) angekündigt sei. Indem nämlich Gott in dieser Verheißung eines neuen Bundes sagt: „einen neuen" (καινήν) hat er den ersten Bund

alt gemacht (πεπαλαίωκεν); der erste Bund ist damit als ein veralteter bezeichnet und behandelt; schon zur Zeit des Jeremias trug er also das Gepräge einer nicht mehr genügenden Einrichtung, die bald einer neuen, besseren Platz machen sollte und deren baldige Abrogation in Aussicht stand. Denn das Veraltende und Abgelebte ist — wie der Vf. hinzufügt — immer auch dem Verschwinden nahe (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). Man darf, wenn man von diesem zunächst als eine allgemeine Wahrheit hingestellten Satze die Anwendung auf den alten Bund im Sinne des Vf's machen will, nicht vergessen, daß nach dem unmittelbar Vorhergehenden dieser Satz schon zur Zeit, als die angeführte Verheißung gegeben wurde, dem alten Bunde galt. Schon zur Zeit des Jeremias war er ein παλαιούμενον καὶ γηράσκον und als solches dem ἀφανισμός nahe*). Ob zur Zeit des Vf's dieser ἀφανισμός, die völlige Abrogation des alten Bundes eingetreten sei, oder noch zu erwarten stehe, ist in dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt. Es bliebe also immer noch die Annahme möglich, der alte Bund werde nach der Ansicht des Vf's noch äußerlich fortbestehen bis zu der mit der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi eintretenden Zeit der Vollendung**); nur kann man sich hierfür nicht auf unsere Stelle berufen. — Wir können die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Annahme dahin gestellt sein lassen. Es genügt uns das festzustellen, daß für die Angehörigen des neuen Bundes, für die Christen und das Christenthum ein etwaiges äußerliches Fortbestehen des alten Bundes jedenfalls nach der Lehre des Vf's keinerlei Bedeutung mehr hat. Für die Christen ist der ἀφανισμός des alten Bundes schon eingetreten; sie blicken auf diesen als auf etwas der Ver-

*) Vgl. Bleek, Lünem. und bes. Delitzsch; auch Reuß, II. S. 556 Anm. —

**) Auf dieser Annahme beruhen die oben angeführten Behauptungen Schwegler's und Baur's; auch Neander, II. S. 845 und Meßner, S. 315 f. billigen dieselbe. —

gangenheit Angehöriges zurück. Davon legt das zunächst folgende Wort εἶχεν (in 9,1.) ein unzweideutiges Zeugniß ab*). Mit dem Tode Christi, durch welchen der neue Bund gestiftet worden, und welcher überhaupt der Wendepunkt der alten und der neuen Zeit ist, ist in den Augen Gottes und des Volkes Gottes die schon zur Zeit des Jeremias ausgesprochene Abrogation des alten Bundes wirklich erfolgt, und sein etwaiges weiteres Dasein ist nur noch ein bedeutungslos gewordenes Scheindasein**). —

Eine Andeutung der Abrogation des alten Bundes erkennen wir auch in der Stelle 9,8 f. Wenn nämlich hier gesagt wird: nach der in der Einrichtung der Stiftshütte und der alttest. Gottesdienstordnung gegebenen Andeutung des heiligen Geistes sei der Weg zum himmlischen Allerheiligsten noch nicht offenbar, so lange noch die erste Hütte Bestand habe, d. h. (nach der in v. 9 gegebenen Erklärung) so lange die gegenwärtige, die alttest. Zeit noch daure, so ist damit offenbar angedeutet, daß jetzt da der Weg zum himmlischen Allerheiligsten geoffenbart ist (vgl. 10,19 ff.), die Zeit des alten Bundes vorüber ist. Man beachte dabei, daß selbst diese Andeutung auf ein Zeugniß, welches der heilige Geist durch alttest. Institutionen gegeben hat, sich gründet. —

Bestimmter spricht sich der Vf. über die Abrogation des Gesetzes, namentlich der das Priesterthum und das Opferwesen betreffenden Satzungen aus. Aber auch hier

---

*) Vgl. Bleek, Lünem. und Delitzsch zu 9,1. Man mache dagegen nicht das in der Schilderung des factisch noch bestehenden alttest. Gottesdienstes gebrauchte praesens geltend; denn gerade dieses in den folgenden vv. angewandte praesens setzt es außer allen Zweifel, daß der Vf., wenn er nicht ἔχει, sondern εἶχεν schreibt, auf den alten Bund als einen der Vergangenheit angehörigen zurückblickt. —

**) Vgl. Neander, II. S. 843 ff.; Meßner, S. 305 ff.

wendet er alle Vorsicht an um seinen Lesern keinen Stein des Anstoßes in den Weg zu legen. —

In der ersten Stelle, welche hier in Betracht zu ziehen ist, in 7, 11—19. zeigt er, daß wenn der Priester des neuen Bundes, wie es die Weissagung des alten Bundes angekündigt hatte, ein Priester nach der Weise Melchisedeks ist, das alttest. Gesetz unmöglich fortwährende unveränderte Geltung haben könne. Er macht aber zuerst nur darauf aufmerksam, daß wenn nach dem eigenen Zeugnisse des A. T's nicht das levitische Priesterthum, und nicht ein Priester nach der Weise Aarons, sondern ein Priester nach der Weise Melchisedeks die τελείωσις bringen solle, diese Umgestaltung des Priesterthums nothwendig auch eine Umgestaltung des Gesetzes zur Folge haben müsse (νόμου μετάθεσις γίνεται; vgl. v. 12). Hier ist also zunächst nicht von einer Abrogation, sondern nur, von einer Umgestaltung, einer μετάθεσις die Rede; und es konnte auch wirklich einem am Gesetze festhaltenden Juden-Christen zunächst kein anderes Zugeständniß nöthig erscheinen, als eben das, daß das Gesetz in seinen das Priesterthum betreffenden Bestimmungen eine Abänderung erlitten habe. — Ein weiteres Zugeständniß nöthigte auch der erste Grund, den der Vf. für die μετάθεσις des Gesetzes geltend macht, noch nicht ab. Denn die Thatsache, daß der neutest. Hohepriester einem Stamme angehört, in Bezug auf welchen das mosaische Gesetz nichts von Priestern sagt, schien zunächst keine weitere Abänderung des Gesetzes zu fordern, als eine Uebertragung der dem Hohepriester aus dem Stamm Levi geltenden Bestimmungen auf den Hohepriester aus dem Stamm Juda. Erst dadurch, daß der Vf. im Rückblick auf 7, 1—10. daran erinnert, was darin liege, daß der neutest. Hohepriester ein Priester nach der Weise Melchisedeks heißt, wird es klar, wie bedeutend jene μετάθεσις des Gesetzes sein muß. Es liegt nämlich darin, daß der neutest. Hohepriester überhaupt nicht nach der Norm einer fleischlichen Satzung, sondern nach der Kraft seines unauflöslichen Lebens in sein Amt gekommen

ist. Darum hat weder die alttest. Priestersatzung, noch eine abgeänderte, die aber noch den Character jener an sich trägt, im neuen Bunde Gültigkeit; die alttest. Weissagung hat es also schon angekündigt, daß die das Priesterthum betreffende fleischliche Satzung des alten Bundes im neuen Bunde nicht blos abgeändert, sondern überhaupt aufgehoben werde. Sie hat damit das alttest. Priestergesetz als ein blos vorläufiges, provisorisches (προαγούση ἐντολή) dargestellt, dessen vollständige Abrogation (ἀθέτησις) der neue Bund bringen werde. — Weiter gehen die klaren Aussagen des Vf's zunächst nicht; die Abrogation des ganzen Gesetzes spricht er nicht ausdrücklich aus; er deutet sie aber an. Denn wenn er nach dem Ausspruch: die alttest. Priestersatzung sei als eine provisorische wegen ihrer Schwäche und Nutzlosigkeit abrogirt worden, parenthetisch von dem ganzen Gesetze sagt, es habe nichts zur Vollendung gebracht, so hat er damit für jeden aufmerksamen Leser angedeutet, daß auch das ganze alttest. Gesetz als ein provisorisches wegen seiner Schwäche und Nutzlosigkeit im neuen Bunde abrogirt worden sei, daß also die als nothwendig erwiesene Umgestaltung des Gesetzes sich — genauer betrachtet — als eine völlige Aufhebung desselben ausweise. Es muß ja auch schon nach 7, 11 f. das Verhältniß der ganzen neutest. Oeconomie zu der alttest. dasselbe sein, wie das des neutest. Priesterinstituts zu dem alttest. Wie in Betreff des letzteren die alttest. Satzungen als äußerliche und fleischliche nicht blos abgeändert, sondern aufgehoben sind und einem Neuen, nämlich der Kraft des unauflöslichen Lebens Platz gemacht haben, so ist auch die ganze alttest. Oeconomie, nach welcher es ja auch nur eine äußerliche, fleischliche Heiligkeit und ein äußerliches Nahen zu Gott gab, nicht nur abgeändert, sondern völlig aufgehoben worden und ein Neues, nämlich die bessere Hoffnung, mittelst welcher wir wirklich zu Gott nahen, ist an ihre Stelle getreten. Diese Lehre ergiebt sich so unmittelbar aus 7, 18 f. vgl. mit 7, 11 f., daß der Vf. es nur theils aus

Schonung gegen seine Leser, theils um nicht zu weit von dem eigentlichen Gegenstand seiner Erörterung abzukommen, unterlassen haben kann, sie in bestimmterer und offenerer Weise auszusprechen*). — Auch in 7, 28. ist es angedeutet, daß die durch das Gesetz in's Leben gerufenen Institutionen nach dem Willen Gottes kein bleibendes Dasein haben sollen, indem nämlich von dem Eidschwur, durch welchen Christus zum neutest. Hohepriesteramt berufen worden ist, ausdrücklich bemerkt ist, er sei, nach dem Gesetz (τῆς μετὰ τὸν νόμον), welches mit Schwachheit behaftete Menschen als Hohepriester aufstelle, ausgesprochen worden. —

Durch die angeführten Stellen aus Cap. 7 und durch das was der Vf. in Cap. 8, 13. aus einer alttest. Stelle über die Abrogation des ganzen alten Bundes gefolgert hatte, war der Ausspruch, welchem wir 9, 10. begegnen, genugsam vorbereitet. Hier sagt der Vf. ganz offen, daß alle gottesdienstlichen Satzungen des alten Bundes, d. h. alle Gesetze über die Amtsverrichtungen der Priester und Hohepriester, alle Opfergesetze, alle Gesetze über reine und unreine Speisen und Getränke und über die verschiedenen Waschungen, also Alles, was wir unter dem Namen Cärimonialgesetz zusammenfassen, nur Fleischessatzungen seien, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt seien. Das Cärimonialgesetz — und wir haben gesehen, daß er das ganze Gesetz vorwiegend als solches betrachtet — hat also nach seiner Lehre nur temporäre Gültigkeit; mit dem Eintritt des καιρὸς διορθώσεως, d. h. sobald der wahre Hohepriester mit dem Blut seines besseren Opfers in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, hat es seine verpflichtende Kraft verloren; das Volk Gottes ist als Gottesvolk des neuen Bundes nicht mehr daran gebunden**). —

---

*) Was Ritschl, 2te Aufl. S. 163 f. über die Stelle 7, 11—19. sagt, ist hiernach unrichtig. —

**) Aus dem part. praes. ἐπικείμενα darf man natürlich nicht folgern, daß der Vf. den Fleischessatzungen noch verbindliche Kraft für

Die Abrogation der Opfergesetze insbesondere weist der Vf. später noch aus dem A. T'e nach. Nachdem er nämlich in 10, 5 ff. gesagt hat, daß der Messias wegen der Unwirksamkeit der alttest. Thieropfer bei seinem Eintritte in die Welt die alttest. Worte Ps. 40, 7 ff. als Ankündigung des ihm von Gott übertragenen Lebensberufes ausgesprochen habe, zeigt er in 10, 8 f., daß nach dieser Weissagung die in der einmaligen Darbringung des Leibes Jesu Christi erfolgte Vollziehung des Gnadenwillens Gottes an die Stelle der alttest. Thieropfer trete. Indem nämlich der Messias zuerst sagt: „Schlachtopfer und Darbringungen und Brand- und Sühnopfer hast du nicht gewollt und hast kein Wohlgefallen daran gehabt," hat er hernach gesprochen: „Siehe ich komme deinen Willen zu thun;" er hebt also das Erste, die Darbringung der Thieropfer, auf, um das Zweite festzustellen (ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ) *).

Der Vf. will damit offenbar nicht blos das sagen, daß Christus selbst keine Thieropfer dargebracht, sondern dafür den ihm geltenden Willen Gottes vollzogen habe; der ausgesprochene Gedanke ist vielmehr: Christus hat, wie es jenes alttest. Wort schon angekündigt hat, das Institut der Thieropfer überhaupt aufgehoben um das einmalige Opfer seines Leibes an seine Stelle zu setzen; für die Christen ist das

---

sich und seine Leser zugestanden habe; denn daß die Christen die Zeit der Verbesserung nicht erst zu erwarten haben, ist unbestreitbar; vgl. z. B. 9, 14. mit 9, 9. und 10, 19 ff. mit 9, 8. — Unbegründet und mit den in diesem §. dargelegten Lehren des Vf's im Widerspruch stehend ist die Meinung Ritschl's (2te Aufl. S. 163): der Vf. sage in 9, 10. nur von den Opfern, daß sie bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt seien. —

*) Die zuletzt angeführten Worte sind keine parenthetische Einschaltung, wie Lünem. meint; sie enthalten ja den Gedanken, auf welchen es dem Vf. in dem ganzen Abschnitt 10, 1—18. besonders ankommt, und um dessenwillen er die beiden einander gegenüberstehenden Aussagen des Psalmwortes noch einmal angeführt hat. Ueber den Anschluß des v. 10 an v. 9 vgl. Delitzsch. —

ganze alttest. Opferwesen abgethan, damit sie an das einmalige, wirklich heiligende Opfer Christi sich halten. — Dabei hat der Vf. noch besonders darauf hingewiesen, daß die Opfer, welche nach dem Zeugniß des A. T's durch Christum abgeschafft worden sind, dieselben Opfer sind, welche nach der Vorschrift des alttest. Gesetzes dargebracht werden; die Autorität des Gesetzes konnte ihnen das Recht des Fortbestandes nicht sichern, welches ihnen durch ein nach dem Gesetz (vgl. 7,28.) gesprochenes Gotteswort entzogen wurde; die Christen können sich daher trotz der Forderung des Gesetzes nicht mehr zur Darbringung derselben verbunden erachten; und wenn in dem noch fortbestehenden Tempelcultus diese von dem Messias schon abgeschafften Opfer immer noch dargebracht werden, so ist das trotz der Vorschriften des Gesetzes doch nicht Gottes Willen; Gott hat kein Wohlgefallen daran. — Auch diese Zwischenbemerkung enthält hiernach vermöge des Zusammenhanges, in welchem sie steht, eine Andeutung davon, daß das Gesetz seine Geltung verloren hat. —

Als ein Zeugniß des heiligen Geistes dafür, daß das Volk Gottes in der Zeit des neuen Bundes keine Sündopfer mehr darbringen werde, daß also mit dem einmaligen, ewig wirkungskräftigen Versöhnungsopfer Christi auch die alttest. Sühnopfer als aufgehoben anzusehen seien, führt der Vf. schließlich auch die schon früher benützte Weissagung aus Jer. 31 an. In derselben ist dem neutest. Bundesvolke verheißen, daß es das Gesetz Gottes in seinem Herzen tragen und völliger Sündenvergebung sich erfreuen werde; das in die Herzen geschriebene Gesetz bewahrt die Bundesglieder vor dem Brechen des neuen Bundes; sie sind nicht in Gefahr (wenn sie nicht ἑκουσίως sündigen) aus dem Bunde der Gnade herauszutreten und dadurch den Besitz der Sündenvergebung zu verlieren, so daß ihnen für solche Fälle noch Sündopfer nöthig sein könnten*); der bleibende Besitz der

*) Hiermit dürfte der Grund, aus welchem der Vf. auch schon die Worte διδούς..... ἐπιγράψω αὐτούς aus dem Citate angeführt hat, richtiger angegeben sein, als dies Delitzsch gethan hat. —

Sündenvergebung aber muß der Darbringung von Sündopfern natürlicherweise ein Ende machen (10,15—18. vgl. 10,2.). —

Wenn man diese so bestimmten und klaren Aussprüche über die Aufhebung des alttest. Priester- und Opferinstituts einmal aufmerksam gelesen hat, so kann man es kaum begreifen, wie ein Theologe zu der Behauptung kommen kann, der Vf. spreche von dem levitischen Cultus durchgehends als von einem integrirenden Element des gegenwärtig bestehenden Christenthums. Wir haben gesehen, daß er vielmehr den alten Bund überhaupt als aufgehoben, das alttest. Priesterthum und die alttest. Opfer als abgeschafft und das ganze Cärimonialgesetz, welches ihm als Hauptbestandtheil des Gesetzes gilt, als abrogirt ansieht. Für das Gottesvolk des neuen Bundes ist alles dies nicht mehr vorhanden. Die Schattenbilder haben für sie alle Bedeutung verloren, seit sie im wirklichen Besitze der Dinge sind, welche in jenen in unvollkommener Weise vorgebildet waren. An die Stelle des alten Bundes ist der neue getreten; an die Stelle der der Erde angehörigen, sterblichen, und selbst sündhaften Priester und Hohepriester ist der himmlische Hohepriester, der für immer vollendete und ewig lebende Sohn Gottes getreten; wer nach Vergebung seiner Sünden sich sehnt, sucht sie nicht mehr in den unwirksamen Thieropfern, sondern in dem einmaligen und ewig wirkungskräftigen Opfer des neutest. Hohepriesters, der als der Vertreter des Volkes Gottes in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist; und statt die äußerlichen Satzungen zu beobachten, um äußerlich der abbildlichen Gotteswohnung nahen zu dürfen, naht das Gottesvolk des neuen Bundes mit wahrhaftigem Herzen, getragen von Glaubensfülle und beseelt von zuversichtlicher Hoffnung zu dem Gotte der Gnade und des Friedens. —

Weil der neue Bund an die Stelle des bisher bestehenden Bundes getreten ist, welchen Gott durch Mosen mit den Israeliten geschlossen hat, heißt er διαθήκη καινή (8,8.13.); weil er erst vor Kurzem durch Christum geschlossen ist, und

nie wie der erste ein παλαιούμενον καὶ γηράσκον wird, sondern in unverwelklicher Frische mit der Zeit von seiner ursprünglichen Kraft nichts verliert, heißt er διαθήκη νέα (12, 24.); und weil für ihn nie ein ἀφανισμός kommt, wie ein solcher für den vergänglichen alten Bund gekommen ist, heißt er διαθήκη αἰώνιος (13, 20.). —

Schließlich sei noch bemerkt, daß die Lehre von der Aufhebung des alten Bundes und des alttest. Gesetzes natürlich dem Glauben, daß jedem Gottesworte, als einer energischen Lebensäußerung Gottes, eine fortgehende Wirkungskräftigkeit innewohnt (vgl. §. 6) nicht widerspricht. Denn diese Wirkungskräftigkeit dauert natürlich nur so lange, bis der in dem Gottesworte ausgesprochene Gotteswille sich vollständig verwirklicht hat; und der Vf. hat nachgewiesen, daß nach dem eigenen Zeugniß des A.T's der Gotteswille, welcher in dem auf der Erde gesprochenen, dem alten Bunde geltenden Worte Gottes kund gemacht ist, nur für die Zeit vor der Stiftung des neuen Bundes gelten soll; sobald diese eingetreten ist, hat also jenes Gotteswort aufgehört eine Offenbarung eines noch geltenden Gotteswillens zu sein; und es ist nun natürlich auch keine Lebensäußerung Gottes mehr und kann nicht mehr als solche wirksam sein*). Wir sehen nun aber auch erst recht ein, welche Bedeutung nicht nur für die Leser unseres Briefes, sondern auch für den Vf. der Nachweis hat, daß das alttest. Gotteswort selbst die bevorstehende Aufhebung des alten Bundes und seiner äußerlichen Satzungen ausspricht. Dies alttest. Zeugniß ist die Hauptgrundlage seiner völligen Gewißheit der nunmehrigen Ungültigkeit der Fleischessatzungen die doch auch Worte Gottes, wenn auch nur auf der Erde gesprochene, waren. —

---

*) Um Mißverständnisse zu verhüten bitten wir darauf zu achten, in welchem Umfang obige Sätze auf das alttest. Gotteswort Anwendung finden; vgl. §. 9. —

§. 15.
Die Nothwendigkeit aus dem alttest. Gottesreiche herauszutreten.

Zu vgl.: Bähr: Exegetische Bemerkungen, III. zu Hebr. 13, 11—13. in den Studien und Kritiken 1849. H. 4. S. 936 ff.

Es ist, wie wir eben gesehen haben, der im alttest. Gottesworte selbst klar und bestimmt ausgesprochene Gotteswille, der den Vf. bestimmt, den alten Bund, sein Priester- und Opferinstitut und seine Fleischessatzungen als abgethan anzusehen, und sich allein an Christum und den von ihm gestifteten neuen Bund zu halten. Hierin liegt die Erklärung für einige sonst auffallende Ausdrücke, welche der Vf. anwendet um die Sünde der Lossagung von der christlichen Gemeinde und des vollständigen Rückfalls in das Judenthum zu bezeichnen. Er nennt nämlich einen solchen Abfall von Christo nicht etwa blos überhaupt „Unglauben", sondern auch geradezu einen Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12.); dieselbe Betrachtungsweise tritt auch darin an den Tag, daß er ein in das Judenthum zurückgefallenes und Andere zu gleichem Abfalle verführendes Glied der christlichen Gemeinde zuerst eine aufschießende Wurzel der Bitterkeit, die Noth und Beschwerde macht (ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ) und dann einen Hurer (πόρνος) nennt (12, 15. 16.). Denn jene Benennung ist aus Deut. 29, 18. entnommen (nach der LXX), und bezeichnet dort einen von Jehova zu den Göttern der Heiden abgefallenen Verführer, und diese ist die bekannte, im A. T'e häufig gebrauchte bildliche Bezeichnung der zum Götzendienste Abgefallenen *). Diese Gleichstellung

---

*) So verstehen den Ausdruck Tholuck und Ebrard, wogegen Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch die unbildliche Auffassung desselben vorziehen, ohne eigentlich einen rechten Grund dafür geltend machen zu können. Denn der Zusammenhang spricht, wie Bleek richtig gesehen hat, für die bildliche Auffassung, da unmittelbar zuvor und gleich hernach vom Abfall die Rede ist. Die Meinung Lünem's, die Verse 15 und 16 seien nur weitere Ausführung

des Abfalls vom Christenthume zum Judenthume mit dem Abfall von der Verehrung Jehova's zum Götzendienste und die für jenen gebrauchte Bezeichnung „Abfall von dem lebendigen Gott" könnte man als ein Zeugniß eines sehr schroffen Gegensatzes gegen das A. T. ansehen; und ein solcher Gegensatz wäre um so auffallender, da er in einem Briefe sich fände, der den innigen Zusammenhang des alten und des neuen Bundes entschieden anerkennt, und sich überall auf die Autorität des A. T's beruft *). Allein jene Bezeichnungen gelten dem Rückfall nicht in das vorchristliche, sondern in das widerchristliche Judenthum; und man hat sie nur als

---

der Ermahnung διώκετε τὸν ἁγιασμόν ist nämlich sicherlich unrichtig, da der Vf. in v. 18 ff. nicht eine Ermahnung zur Heiligung, sondern eine Warnung vor Rückfall vom Christenthume zum Judenthume begründet. Denn die Beziehung darauf, daß das israelitische Volk, ehe es dem Berge Sinai nahte, sich heiligen mußte, welche nach Lünem. der Gedankenverknüpfung zwischen v. 14—17 und v. 18 ff. zu Grunde liegen soll, ist durch Nichts indicirt. — Der Participialsatz ἐπισκοποῦντες ist keine Erläuterung der vorhergehenden Ermahnung, sondern giebt an, auf Grund welchen Thuns das Jagen nach Frieden und nach der Heiligung stattfinden soll; es soll nämlich darauf gegründet sein, daß Jeder sich selbst und Einer den Andern vor Abfall zu bewahren sucht. Nur vom Abfall können auch die Ausdrücke in v. 15 verstanden werden; und so empfiehlt also der Zusammenhang die bildliche Auffassung des Wortes πόρνος. — Man könnte gegen dieselbe allenfalls geltend machen, daß der Ausdruck πόρνος unpassend sei, sofern in dem Ehebunde Gottes mit seinem Volke Gott natürlich immer als der Mann gedacht ist, daher die Propheten das israelitische Volk als ein ehebrecherisches Weib schildern. Allein man darf eben unsern Ausdruck nicht aus der Vorstellung eines Ehebündnisses Gottes mit seinem Volke erklären, wie denn auch die im Pentateuch vorkommende Bezeichnung des Götzendienstes durch das Wort זָנָה nicht aus dieser Vorstellung, sondern aus der mit den alten Naturculten verbundenen Unzucht zu erklären ist; vgl. hierüber Delitzsch, das Hohelied, 1851, S. 200 f. —

*) Röth, S. 240 f. benützt wirklich die Stelle 3, 12. als einen Beweis für seine ganz verfehlte Ansicht, daß unser Brief an die heidenchristliche Gemeinde in Ephesus geschrieben sei. —

ein Zeugniß der entschiedenen Gewißheit des Vf's zu betrachten, daß der alte Bund nach dem Willen Gottes keinen anderen und weiteren Zweck hatte, als den neuen Bund vorzubereiten. Nach seiner festen Ueberzeugung will Gott durchaus nicht, daß jetzt noch Jemand auf dem alttest. Standpunkte bleibe; die Christo feindseligen Juden, die am alten Bunde festhalten und von dem neuen nichts wissen wollen, betrachten jenen nicht so, wie er nach seinen eigenen Erklärungen betrachtet sein will; indem sie die letzte und höchste Offenbarung Gottes in dem Sohne verwerfen, verwerfen sie auch alle früheren Offenbarungen Gottes, obschon sie an dieselben zu glauben vorgeben; sonst müßten sie sich durch diese auf jene hinweisen lassen; indem sie wider den ankämpfen, in welchem die Verheißungen Gottes erfüllt sind, beweisen sie ihren Unglauben an die Verheißungen Gottes; alle höheren Elemente der alttest. Offenbarung sind für sie nicht mehr vorhanden; es bleibt ihnen nichts mehr als eine todte Aeußerlichkeit, und sie selbst gehören in ihrem eigenwilligen Widerstreben gegen den Willen Gottes zu den ὑπεναντίοι, welche das Feuer des Strafgerichtes Gottes verzehren wird. Zu dem Judenthume, welches gegen das von dem Herrn selbst verkündete Heil verhärtet und verstockt, und gegen Christum feindselig gesinnt ist, weiß sich der Vf. allerdings im schroffsten Gegensatze stehend, und die in ein solches widerchristliches Judenthum zurückfallenden Christen kann er nicht anders ansehen, denn als von dem lebendigen Gott Abgefallene. —

Auf Grund einer solchen, durch die auf's Höchste gestiegene Feindschaft der Juden gegen die christliche Gemeinde hervorgerufenen Betrachtungsweise des damaligen Judenthums mußte dem Vf. jede weitere Gemeinschaft der Christen mit ihren ungläubig gebliebenen Volksgenossen bedenklich erscheinen; er konnte ihre noch fortdauernde Theilnahme an dem jüdischen Tempelcult, auch wenn sie nichts weiter gewesen wäre als eine äußerliche Beibehaltung

der volksthümlichen Sitten und Gebräuche, nicht mehr für zulässig halten. Er mußte die Ueberzeugung haben, daß die Zeit gekommen sei, in welcher das neutest. Gottesvolk sich von der Gemeinschaft der christusfeindlichen Juden völlig lossagen müsse. Darum zeigt er seinen nun auf solche Aussprüche genugsam vorbereiteten Lesern am Schlusse des Briefes, wie unvereinbar das Festhalten an den alttest. Fleischessatzungen mit der Theilnahme an dem neutest. Heile sei, und fordert sie geradezu auf aus dem alttest. Gottesreiche herauszutreten. —

Sehen wir die betreffende Stelle 13, 9 ff. näher an! Der Vf. warnt seine Leser, sie sollten sich von buntscheckigen und fremdartigen Lehren nicht fortreißen lassen; er hat dabei noch nicht alttest. Satzungen, sondern an die alttest. Gesetze über die reinen und unreinen Speisen anknüpfende, aber weit über dieselben hinausgehende jüdische Speisesatzungen im Auge*). Die Warnung ist begründet durch den allgemeineren Satz: „denn es ist schön, d. i. löblich und heilsam, daß durch Gnade das Herz befestigt werde, nicht durch Speisen,“ da nicht das Bewußtsein bestimmte als rein oder besonders heilig geltende Speisen genossen zu haben, sondern nur die Gnade Gottes in Jesu Christo dem Herzen die rechte Ruhe, Sicherheit und Festigkeit geben kann **). Die

---

*) Vgl. Tholuck (2te Aufl.), De Wette, Ebrard und besonders Delitzsch. — Die Ansicht Bleek's und Lünem's, daß man an die Satzungen des mosaischen Gesetzes zu denken habe, ist sicher unrichtig. — Man hat jedoch keinen Grund gerade an jüdisch-essenische ascetische Speisewählerei zu denken (gegen Schwegler, II. S. 276 und 281), da z. B. auch die Pharisäer die biblischen Speisesatzungen mit neuen vermehrten. Vgl. Paret, über den Pharisäismus des Josephus in den Studien und Kritiken, 1856. H. 4. S. 827 ff. —

**) Bei βρώμασιν hat man nicht mit Bleek, De Wette, Bähr und Lünem. an Opfermahlzeiten zu denken. Es ist damit vielmehr das Gebiet, auf welches sich die zuvor bezeichneten Lehren beziehen, in ganz allgemeiner Weise bezeichnet, so daß dieser be-

Richtigkeit dieses allgemeinen Satzes erweist der Vf. durch die Bemerkung: die welche mit Speisen umgegangen seien, hätten davon keinen Nutzen gehabt. Gemeint sind die Glieder des alttest. Bundesvolkes; daß diese bei allem gewissenhaften Beobachten der Speisesatzungen des Gesetzes, bei allem Streben an dem Bewußtsein nur reine und auch geheiligte Speisen genossen zu haben, einen festen Halt für die ruhige und heilsgewisse Zuversicht ihres Herzens zu gewinnen, doch keinen Nutzen davon gehabt haben, — und das hatte ja der Vf. bisher genugsam gezeigt — diese Erfahrungsthatsache ist ein Beweis für den allgemeinen Satz, daß überhaupt nicht durch Speisen, sondern durch Gnade das Herz befestigt wird. —

Die Geltendmachung dieser die alttest. Gesetzesbestimmungen über Speisen betreffenden Erfahrungsthatsache führt nun den Vf. von selbst darauf noch weiter zu gehen und zu zeigen, wie unvereinbar das Festhalten an denselben mit dem neutest. Heilsgenusse sei. Der Zusammenhang zwischen v. 9 und v. 10 ff. ist nämlich folgender: In v. 9 war gesagt, daß das Befestigtwerden des Herzens durch die Gnade geschehe, nicht aber durch Speisen, wie die alttest. Erfahrung gezeigt habe; v. 10 zeigt nun, daß es jetzt in der Zeit, da das jener Gnade theilhaftig machende neutest. Versöhnungsopfer schon dargebracht worden ist, nicht nur unnütz ist, mit Speisen umzugehen, sondern daß dadurch auch das χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν unmöglich gemacht würde, da man dadurch an dem Genuß des neutest. Versöhnungsopfers gehindert würde. Den Vorgang, in welchem das χάριτι βεβαιοῦσθαι

---

gründende Satz nicht nur auf jene Speisesatzungen, sondern auch auf die alttest. Speisegesetze und auf die Bestimmungen über die Opfermahlzeiten seine Anwendung findet. Dies hat neuerdings Delitzsch so einleuchtend gezeigt, daß wir uns einer weiteren Begründung unserer Ansicht überhoben erachten können; vgl. auch Tholuck und Ebrard. —

τὴν καρδίαν sich verwirklicht, stellt der Verfasser in diesem Nachweis auch unter dem Bilde des Essens einer Speise dar, um es um so schärfer hervortreten zu lassen, wie unvereinbar das alttest. περιπατεῖν ἐν βρώμασιν mit dem Essen der höheren neutest. Gnadenspeise ist. Dieses Essen ist nämlich — alttestamentlich gesprochen — das Essen von einem Versöhnungsopfer, dessen Blut in das Allerheiligste gebracht worden ist. Sollen nun die Gesetzesbestimmungen über Essen und Nichtessen noch gelten — wie die ἐν βρώμασιν περιπατοῦντες annehmen — so muß auch die Bestimmung noch gelten, daß ein Essen von einem solchen Versöhnungsopfer gar nicht zulässig ist. Die Gültigkeit der alttest. Gesetzesbestimmungen über die βρώματα würde also, wenn man auch im neuen Bunde mit ihr Ernst machen, sie auch auf das was dem neuen Bunde angehört anwenden wollte, vom neutest. Heilsgenusse ausschließen. Dies zeigt eben, wie ungereimt es ist die Gültigkeit jener Gesetzesbestimmungen noch festhalten zu wollen; es zeigt, daß der Most nicht in die alten Schläuche gefaßt werden kann. Die Gebiete der Speisesatzungen und der Gnade, die der alt- und der neutest. Oeconomie liegen so weit auseinander und haben so wenig mit einander gemein, daß, was auf dem einen Gebiete gültig ist, nicht auf dem andern gelten kann, und daß man nicht beiden Gebieten zugleich angehören kann; wer noch an die alttest. Oeconomie sich hält, hat keinen Theil an dem neutest. Versöhnungsopfer und an der Gnade, und wer hieran Theil haben will, muß sich von den alttest. Ordnungen lossagen und aus dem alttest. Gottesreiche heraustreten. —

Durch Gnade wird das Herz befestigt, nicht durch Speisen, wovon die keinen Nutzen gehabt haben, welche damit umgegangen sind. Ja wir Christen haben einen Opferaltar, von welchem essend unser Herz durch Gnade befestigt wird, von welchem zu essen dagegen keine Macht haben die dem Zelte dienen, d. i. die Priester, die sonst unter Allen, die mit Speisen umgehen, am meisten Macht haben heilige Speisen

zu essen *). Dieser Opferaltar ist das Kreuz auf Golgatha **), und die Christen essen von demselben, indem das auf ihm dargebrachte Versöhnungsopfer die Speise ihrer Seele ist; sie essen als ihre geistliche Speise den für sie geopferten Leib Christi, und sind damit — um im Bilde zu bleiben — Tischgenossen Gottes geworden, denen Gott zu genießen gibt, was ihm eigen und geheiligt ist. — Es ist nicht richtig, wenn man sagt: das Essen bedeute: „zum Genuß der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter gelangen" ***). So wenig „Christi theilhaftig werden" (3,14.) nichts weiter sagt als „der durch Christum erworbenen Güter theilhaftig werden," ebenso wenig erschöpft obige Erklärung den Inhalt des Ausdrucks „von dem neutest. Opferaltar essen." Wie mit jenem Ausdruck die innigste Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus selbst, deren Folge erst der Besitz und Genuß der von ihm erworbenen Güter ist, bezeichnet wird, so ist „das Essen von dem neutest. Opferaltar" eine bildliche Bezeichnung für die innigste Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus, mit dem Christus, der kraft des ewigen Geistes sich selbst Gott dargebracht hat als ein untadeliges Opfer zur Sühnung unserer Sünden; und wie jenes Essen ein Essen von dem Opferaltare Gottes ist, so ist diese innige Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus auch eine innige Gemeinschaft mit Gott selbst. Wer

*) Daß unter den οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες die alttest. Priester zu verstehen sind, erklären ausdrücklich Bleek, De Wette und Delitzsch. — Lünem. denkt an die Juden überhaupt, was sich aber durch die Hinweisung auf 9,9. und 10,2. nicht rechtfertigen läßt. — Die Ansicht Hofmanns, II. S. 322 ff., welcher darunter dieselben verstehen will, welche auch Subject in ἔχομεν sind, also die Christen, und die auf diese Ansicht gegründete Auffassung des Zusammenhangs der vv. 10—14 halten wir einer besonderen Widerlegung nicht für bedürftig; man vergleiche, was Delitzsch dagegen bemerkt hat. —

**) So deuten das θυσιαστήριον mit Recht Bleek, De Wette, Lünem., Delitzsch.

***) Gegen Bleek und Lünem. —

von dem neutest. Opferaltare ißt, hat den gekreuzigten Christus, ist in der Nähe Gottes und genießt, was Gott ihm durch und in dem gekreuzigten Christus darreicht, genießt also Gnade, Frieden und ewiges Leben *). Von solchem Essen von dem neutest. Opferaltar sind auch die Glieder des alttest. Bundesvolkes, welche vor Andern Zutritt zu der vorbildlichen Gotteswohnung haben und vor Andern zum Genuß der Gott geheiligten Speisen berufen sind, die Priester — nach den alttest. Gesetzesbestimmungen über Essen und Nichtessen — ausgeschlossen. —

Dies beweist der Vf. in den vv. 11 und 12. Daß die Selbstdarbringung Christi ein die Sünden des Volkes Gottes sühnendes Versöhnungsopfer sei, konnte er als zugestanden vor-

*) Ob der Vf. bei diesem Essen von dem neutest. Opferaltar auch an das heilige Abendmahl mitgedacht hat, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls ist das θυσιαστήριον nicht der Abendmahlstisch; und ebenso gewiß ist, daß der Gedanke an das h. Abendmahl höchstens als ein im Hintergrunde liegendes Moment des Essens von dem neutest. Versöhnungsopfer betrachtet werden darf. — Daß der Vf. denselben ganz besonders im Sinne gehabt habe, wie Ebrard und Delitzsch meinen, ist schon darum nicht annehmbar, weil sich sonst an die neutest. Opferspeise gar leicht der Gedanke angeknüpft haben würde, daß es doch ein sinnlich genossenes, heiliges βρῶμα sei, was im neuen Bunde die Befestigung des Herzens wirke. — Interessant ist die Art, wie der katholische Theologe Lutterbeck die Frage beantwortet, warum in unserem Briefe nicht von dem eucharistischen Opfer der Christen die Rede sei, da dies doch ein auch äußerlich genügender Ersatz für das jüdische Opfer gewesen wäre. Er erklärt nämlich unsere Stelle ganz, wie Bleek; behauptet aber hernach, der Vf. habe die Lehre vom eucharistischen Opfer wohl gekannt und „ohne Zweifel durchaus gebilligt", da er ja mit Paulus, der dieselbe in 1 Cor. 10,20 f. vortrage, und mit den corinthischen Verhältnissen bekannt gewesen sei; er habe sie aber wegen der „minder weit gediehenen religiösen Entwicklung" der noch am Tempelcultus hängenden Juden-Christen absichtlich verschwiegen. — Doch kann er nicht umhin zuletzt noch wenigstens „eine bildliche Hindeutung" auf diese Lehre in unserer Stelle anzunehmen (vgl. Lutterbeck, II. S. 106 ff.). —

aussetzen. Hält man nun an den alttest. Gesetzesbestimmungen fest, so ist ein Essen von diesem neutest. Versöhnungsopfer durchaus unzulässig und unmöglich. Denn es hat nach denselben bei den Versöhnungsopfern ein Essen gar nicht stattzufinden; vielmehr werden nach alttest. Ordnung die Leiber der Thiere, deren Blut zur Sündensühnung vom Hohepriester in das Allerheiligste gebracht wird, außerhalb des Lagers verbrannt. Die Priester und Hohepriester, die selbst mit durch das in den Tod gegebene Leben dieser Opferthiere gesühnt worden sind, können das „hochheilige" Fleisch derselben nicht essen; noch viel weniger kann dies das übrige Volk. Das ganze alttest. Bundesvolk hat, nachdem die Sühnung durch das in das Allerheiligste gebrachte Blut vollzogen ist, mit diesen Opferthieren nichts mehr zu thun; sie sind für dasselbe nicht mehr vorhanden; darum werden ihre Leiber außerhalb des Lagers, d. i. außerhalb der Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes (NB. an einem reinen Orte) verbrannt. — Wendet man diese Bestimmungen auf das neutest. Versöhnungsopfer an, so können die alttest. Priester von demselben nicht essen; für sie und überhaupt für alle die zum alttest. Bundesvolke gehören, ist das neutest. Versöhnungsopfer, nachdem einmal sein Blut in das himmlische Allerheiligste gebracht worden ist, nicht mehr vorhanden. Eine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus ist innerhalb des alten Bundes nicht möglich. Das ist typisch schon in jener Gesetzesbestimmung angedeutet. — Und darum hat auch Jesus um durch sein eigen Blut das Volk zu heiligen außerhalb des Thores, außerhalb der die Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes repräsentirenden Stadt Jerusalem gelitten. Denn wie die Idee, daß das alttest. Bundesvolk als solches keine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus habe, in dem Ritus des Versöhnungsopfers ihren vorbildlichen Ausdruck gefunden hatte, so sollte dieselbe auch bei der Darbringung des wahren Versöhnungsopfers ihren anschaulichen, in die Augen fallenden Ausdruck finden. Daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt wurden,

war der vorbildliche, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, der so zu sagen nicht mehr bildliche, sondern eigentliche Ausdruck jener Idee*). —

*) Mit Unrecht sehen Bähr und Lünem. v. 11 nur als einen vorbereitenden Hülfsgedanken an, während erst v. 12 den eigentlichen Beweis für v. 10 enthalte. Schon die Partikelverbindung zeugt gegen diese Ansicht; nach dieser enthält v. 11 die Begründung für v. 10, während v. 12 an eine Thatsache erinnert, welche ebenfalls ihren Grund in dem v. 11 Gesagten hat (διό), und darum dem Inhalt des v. 10 entspricht (καί). Daraus daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten, folgt 1) daß die alttest. Priester von dem neutest. Versöhnungsopfer zu essen nicht Macht haben und 2) — weil jener Ritus vorbildliche Bedeutung hatte — daß Jesus außerhalb des Thores leiden mußte; und diese letztere Thatsache stellt sich als eine jenem Verhältniß der alttest. Priester zu dem neutest. Versöhnungsopfer durchaus entsprechende dar. — Man wird leicht einsehen, daß dies durch die Partikelverbindung bezeichnete Verhältniß der vv. zu einander auch das ihrem Inhalte allein entsprechende ist; denn die Thatsache, daß Jesus außerhalb der Thore Jerusalems sein Leiden erduldete, ist wirklich kein Grund für die v. 10 ausgesprochene Behauptung; nur eine Andeutung davon, daß die alttest. Priester keinen Theil am Versöhnungsopfer Christi haben, kann man in derselben finden, wie man auch sonst, wenn ein und dieselbe Ursache zwei von einander unterschiedene, aber einander entsprechende Folgen gehabt hat, durch die eine an die andere erinnert wird. V. 11 dagegen enthält, wie oben gezeigt ist, einen wirklichen Grund für v. 10. — Bähr will freilich nicht anerkennen, daß die Thatsache, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, vom Vf. als eine Folge davon betrachtet wird, daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten. Aber der Anerkennung dieses in der vorbildlichen Bedeutung jenes Ritus begründeten Causalverhältnisses kann man sich unmöglich entziehen; das διό erzwingt dieselbe, und verbietet die unmittelbare Verbindung von v. 12 mit v. 10 durchaus, da die v. 12 erwähnte Thatsache sich schlechterdings nicht als eine Folge der in v. 10 enthaltenen Aussage betrachten läßt, weßhalb auch Bähr einmal dem „darum" ein „deßhalb weil" substituirt, womit dann freilich das in der Verknüpfung durch διό bezeichnete Verhältniß der Aussagen zu einander geradezu umgekehrt würde. — Daß der Vf. das Verbrennen der Leiber der Versöhnungsopferthiere nicht als Typus der

Wer von dem neutest. Versöhnungsopfer essen will, der muß sich hiernach entschließen, sich nicht nur von den alttest. Gesetzesbestimmungen über Essen und Nichtessen los zu sagen, sondern auch überhaupt aus der ganzen alttest. Ordnung und aus der Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes herauszutreten. Darum richtet der Vf. nun die klare und bestimmte Aufforderung an seine Leser: „So lasset uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend.“ Er fordert sie also ganz entschieden auf die Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes zu verlassen, da sie innerhalb derselben nach den in ihr geltenden Ordnungen keinen Theil am Genuß des neutest. Versöhnungsopfers, keine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus und durch ihn mit Gott haben könnten. Christus ist nicht mehr in dem alttest. Gottesreiche; also bleibt nur die Wahl: entweder dem alttest. Gottesreiche ferner angehören und an seinen Speisesatzungen und seinen Gottesdienstordnungen, namentlich seiner Versöhnungsanstalt festhalten ohne Christum, oder Christum haben, dann aber auch der Gemein-

---

durch Christum vollzogenen Sühnhandlung betrachten muß — was nach Bähr der Fall sein müßte, wenn unsere Auslegung richtig wäre — zeigt unsere oben im Text gegebene Erklärung, nach welcher überhaupt nicht das Verbrennen, sondern nur das Verbrennen außerhalb des Lagers eine typisch-prophetische Bedeutung hat, und zwar eine Bedeutung, welche mit der eigentlichen Sühne gar nichts zu thun hat. — Wir müssen noch bemerken, daß der von fast allen Auslegern in die Erklärung des v. 12 eingemischte Gedanke, daß die Juden Christum als einen Verbrecher aus ihrer Volksgemeinschaft hinausgestoßen und sich so selbst ihres Antheils an seinem Versöhnungsopfer verlustig gemacht haben, dem Vf. wohl in v. 13 vorschwebt, aber bei der Erklärung des v. 12 noch ganz fern zu halten ist. Denn hier ist die Thatsache, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, durchaus nur als eine Veranstaltung Gottes betrachtet, durch welche die in dem Vorbild gegebene Weissagung erfüllt wurde; von der menschlichen, wider Wissen und Willen erfolgenden Mitwirkung zur Erfüllung dieser Weissagung sieht der Vf. dabei noch ganz ab. —

schaft des alttest. Bundesvolkes entschieden den Rücken zuwenden. Indem der Vf. seinen Lesern diese Alternative stellt, vergißt er nicht zu bemerken: er wisse wohl, daß wer zu Christo hinausgehe von dem Christus-feindlichen alttest. Bundesvolke Schmach zu tragen habe; aber er nennt sie Christi Schmach, und hält damit seinen Lesern vor, daß dieselbe sie nur treffe, weil sie Christi theilhaftig geworden seien, und von dem neutest. Versöhnungsopfer essen dürften. Wer es zu schätzen weiß, welches große Vorrecht und welches Heil ihm damit geschenkt ist, daß er mit dem Gekreuzigten Gemeinschaft hat und die Güter genießt, die Gott uns in dem Gekreuzigten darreicht, der weigert sich auch nicht von der Christum treffenden Schmach das ihm beschiedene Theil willig zu tragen. —.

Die ganze in v. 13 enthaltene Aufforderung begründet der Vf. zuletzt noch, indem er seinen Lesern zuruft: wir Christen haben ja hier auf Erden keine bleibende Stadt; wir haben sie hier überhaupt nicht, und namentlich nicht an dem irdischen Jerusalem, d. h. an dem der Erde angehörigen alttest. Gottesreiche *), sondern wir suchen die zukünftige, die himmlische Stadt; unsere Heimath ist das neutest. himmlische Gottesreich der Vollendung und unser Erdenleben ist eine Pilgrimschaft, die uns diesem himmlischen Vaterlande zuführt (vgl. 11, 13 ff.). —

In der eben erörterten Stelle 13, 9 ff. hat der Vf. das aus seinen Erörterungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes sich ergebende practische Resultat seinen Lesern vor Augen gestellt. Es besteht darin, daß sie ihr ganzes bisheriges Verhältniß zu der Gemeinschaft der im Unglauben beharrenden Juden auflösen, sich von der Christus-feindlichen Synagoge völlig lossagen, die Beobachtung der alttest. Speisesatzungen aufgeben und auf die Theilnahme am

*) Nicht bei dem Worte ὧδε, wohl aber bei der μένουσα πόλις hat man nämlich vorzugsweise an das irdische Jerusalem, d. i. an das alttest. Gottesreich zu denken. Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 420 f. —

Tempelcultus verzichten müßten. — Es hat uns diese Stelle davon überzeugt, daß die Bemerkung Neander's (II. S. 846): „der Vf. polemisire nicht gegen die Beibehaltung der äußerlichen Formen des jüdischen Cultus, und er fordere nicht zur Abschaffung derselben auf" ein Irrthum ist, und daß Schwegler in seiner früher (§. 14) angeführten Behauptung: „das gegenwärtige Christenthum sei nach unserem Briefe nothwendig noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum" dem Vf. eine Lehre aufbürdet, welche mit der von ihm wirklich vorgetragenen Lehre in contradictorischem Gegensatze steht. Denn das Christenthum ist nach seiner Lehre vielmehr von dem Judenthum durch eine große Kluft geschieden, und ein Ineinander beider ist schlechterdings unmöglich *). — Der alte Bund wies allerdings auf Christum hin; die Gläubigen des alten Bundes bilden mit den Christen ein Gottesvolk; und das alttest. Gottesvolk hatte so gewiß die Bestimmung Christi theilhaftig zu werden, daß es sogar schon im voraus der Schmach Christi theilhaftig wurde.

---

*) Auch Ritschl (2te Aufl.), S. 162 meint, der Vf. denke für sich und für seine Leser nicht an ein völliges Aufgeben der jüdischen Sitte und der Nationalgemeinschaft, indem er die Trennung vom Tempelcultus empfehle; 13, 13. soll nämlich nach seiner Angabe nur eine Ermahnung zur Enthaltung von Opfermahlzeiten sein. Allein diese Angabe ist eine willkürliche und gewaltthätige Beschränkung des klaren Wortsinnes; und an eine Nationalgemeinschaft der Christen mit den ungläubigen und gegen Christum feindselig gesinnten Juden kann der Vf. nach seinen oben erörterten sonstigen Aussprüchen nicht mehr denken. — Auch konnte es ihm nicht verborgen sein, daß die Enthaltung von der Theilnahme am Opfercultus für jerusalemische Juden-Christen einem Bruch der Gemeinschaft mit dem ungläubigen Judenthum völlig gleichkam. War doch sogar für die Essäer, weil sie am Opfercultus nicht Theil nahmen, der Tempel verschlossen, obschon sie Weihgeschenke an denselben ablieferten. Vgl. Joseph. Antiqu. XVIII, 1. §. 5 (*καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι*), und Philo qd. omn. prob. lib. p. 876.

Aber das gilt nur für die vorchristliche Zeit. — Mit denen, die jetzt noch gegen den klar ausgesprochenen Gotteswillen den alten Bund und das alttest. Gottesreich im Gegensatz zu dem neuen Bunde und dem neutest. Gottesreiche aufrecht erhalten wollen, hat Christus gar nichts zu schaffen; von ihnen hat er nur Schmach zu tragen; unter ihnen ist keiner mehr, der den Glauben der Frommen des alten Bundes hätte; sie gehören gar nicht zum Volke Gottes und zum Saamen Abrahams; sie sind vielmehr ὑπεναντίοι, sind in das Lager der Feinde des Volkes Gottes, der Feinde Christi, in welchem auch die Aegypter waren (vgl. 13, 13. mit 11, 26.), übergegangen. Darum ist wer Christum verläßt und in dies antichristische Judenthum zurückfällt, aus dem Volke Gottes ausgeschieden, von dem lebendigen Gotte abgefallen und dem ganz gleich, der in der vorchristlichen Zeit von Jehova abfiel und den Göttern der Heiden diente. —

§. 16.

Das Verhältniß der Heiden-Christen zu dem neutest. Gottesvolke.

Schließlich müssen wir noch zusehen, was für eine Stellung der Vf. zu den Heiden-Christen eingenommen, und wie er überhaupt ihr Verhältniß zu dem neutest. Gottesvolke aufgefaßt hat. —

Als das Object der Erlösung bezeichnet er den „Saamen Abraham's" (2, 16.), „das Volk" κατ' ἐξοχήν oder „das Volk Gottes" (2, 17. 4, 9. 13, 12.). Schulz (S. 79 ff.) gründet hierauf die Meinung, der Vf. sei noch im jüdischen Particularismus befangen; er halte noch an der „nationalen Abgeschlossenheit" des Bundesvolkes fest, und von der Erkenntniß der Universalität des Christenthums finde sich in seinem Briefe keine Spur. Man kann in 9, 15. eine Stütze für diese Ansicht finden, sofern in dieser Stelle nur von einer Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes be-

gangenen Uebertretungen die Rede ist, wobei der Vf. offenbar nur das alttest. Bundesvolk im Auge hat. Namentlich aber scheint für dieselbe die unleugbare Thatsache zu sprechen, daß in dem ganzen Briefe der Mitberufung der Heiden zum Reiche Christi nirgends ausdrücklich gedacht wird, während zu ihrer Erwähnung mehrfache Gelegenheit geboten war. — Wir werden nun zwar später (Theil III. Abschn. 2. Cap. 2) nachweisen, daß sich in unserem Briefe auch andere Stellen finden, nach welchen der Vf. in Christo den Heilsmittler für alle Menschen erkannt hat, und daß eine gegentheilige Folgerung aus 9, 15. durchaus unbegründet und unstatthaft ist. Aber das völlige Stillschweigen davon, daß auch frühere Heiden vollberechtigte Glieder des neutest. Bundesvolkes sind, und die Bedeutung in welcher die Ausdrücke σπέρμα Ἀβραάμ und ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ in unserem Briefe vorkommen, bleibt immerhin auffallend. Auch die letztere; denn unter dem „Saamen Abraham's" (in 2, 16.) darf man weder mit Bengel die Menschheit überhaupt verstehen, noch darf der Ausdruck in rein geistlichem Sinne aufgefaßt werden, so daß die neutest. Bundesglieder als solche, welche den Abrahamsglauben haben, ohne Rücksicht auf ihre jüdische oder heidnische Abstammung damit bezeichnet wären *); allerdings hat der Vf. die eine aus den Gläubigen des alten und des neuen Bundes bestehende Gottesfamilie (vgl. §. 13) im Sinne; er bezeichnet sie aber als „Abrahams Saamen" nicht blos weil sie mit Abraham glaubensverwandt, sondern auch — wie aus dem Zusammenhange der Stelle hervorgeht — weil sie mit ihm blutsverwandt ist, also mit Rücksicht auf ihre nationale Abstammung von Abraham. Ebenso darf auch der Ausdruck „das Volk Gottes" nicht in rein geistlichem Sinne verstan-

---

*) So z. B. Storr, Böhme und Wieseler, S. 491 ff. Anm. — Vgl. gegen diese Auffassung Tholuck (2te Aufl.) und Bleek zu 2, 16. und bes. Köstlin, Abhandl. 1853. S. 415--420. — Doch irren diese Ausleger darin, daß sie den Ausdruck nur von dem alttest. Bundesvolke verstehen. —

den werden; auch er schließt eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zu dem alttest. Bundesvolke, wenn auch nur als untergeordnetes Moment des Begriffes, in sich. Dies ergibt sich aus den Stellen 7,5. 11.27. 11,25., wo das Volk Israel mit demselben Ausdrucke bezeichnet ist, wenn man damit jenes Stillschweigen über das Verhältniß der Heiden zu dem Reiche Gottes zusammenhält. —

Gewöhnlich wird nun diese auffallende Erscheinung daraus erklärt, daß der Vf. an eine rein juden-christliche Gemeinde schrieb, daß ihm darum die Gemeindeverhältnisse keine Veranlassung darboten, sich über das Verhältniß der heidnischen Völker zum Reiche Gottes auszusprechen, und daß er es wohl auch absichtlich vermieden habe, diesen Gegenstand zu berühren, um nicht seinen Lesern unnöthigerweise Anstoß zu geben*). — Sehen wir zu, ob diese Erklärung eine begründete und völlig befriedigende ist!

Vor Allem muß bemerkt werden, daß die Namen ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ, obwohl sie, — wie gesagt — auch eine nationale Bedeutung haben, doch schon im A. T'e primär nicht nationale, sondern theokratische Bezeichnungen des Volkes Israel sind. Als das auserwählte Volk und als Träger der dem Abraham gegebenen Verheißungen heißt Israel so, im Gegensatz zu den Heiden, die nicht von Gott erwählt waren und keine Verheißung hatten. Im Gegensatz zu den Heiden-Christen konnten dagegen die Ausdrücke nur von solchen gebraucht werden, welche sie falsch und nicht mehr in alttest. Sinne auffaßten, indem sie nämlich, das Hauptgewicht auf die fleischliche Abstammung legend, die nationale Bedeutung der Ausdrücke als die erste und hauptsächlichste der theokratischen voranstellten. — In diesem Sinne wendet nun unser Vf. jene Namen gewiß nicht an. Wie wenig Bedeutung in seinen Augen die fleischliche Abstammung hatte, sehen wir aus dem, was er Cap. 7 über die fleischliche Abstammung

---

*) Vgl. z. B. Bleek, I. S. 30 f. 306 ff. und zu 2,16. —

der alttest. Priester sagt. Wer von der ἐντολὴ σαρκίνη, auf welcher das levitische Priesterthum beruhte, so reden kann, wie der Vf. z. B. 7, 18. redet, der kann die fleischlich-nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel nicht für das erste und überhaupt nicht für ein nothwendiges Erforderniß der Zugehörigkeit zum Volke Gottes halten. — Auch rechnet er ja (nach §. 15) die ungläubigen Juden seiner Zeit, obschon sie ihrer fleischlichen Abstammung nach Abrahamssöhne waren, nicht zum Volke Gottes. Vielmehr gehörten in seinen Augen nur diejenigen seiner jüdischen Zeitgenossen zum „Saamen Abrahams" und zum „Volke Gottes", welche auch die letzte und höchste Offenbarung Gottes in dem Sohne gläubig auf- und angenommen hatten. — Nun konnte dem Vf. die Existenz heiden-christlicher Gemeinden nicht unbekannt sein. Seine Stellung zu ihnen konnte keine gegensätzliche sein; er konnte sie von der Gemeinschaft des Volkes Gottes nicht ausschließen, da er nicht die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel, sondern nur den Glauben an die in Christo erfüllten Gottesverheißungen als das Erforderniß der Zugehörigkeit zum Volke Gottes betrachtete. Er mußte auch weit davon entfernt sein, den Heiden-Christen die Zumuthung zu machen, daß sie durch das Judenthum zum Christenthum übergehen, daß sie sich beschneiden lassen und das Cärimonialgesetz beobachten müßten. Das geht aus seinen Aussprüchen über die Aufhebung des alten Bundes und seiner gottesdienstlichen Satzungen (§. 14) und aus seiner Aufforderung an die Hebräer aus dem Verband der alttest. Volksgemeinschaft herauszutreten (§. 15) klar hervor. Er muß die Heiden-Christen als mit den aus dem alttest. Bundesvolke abstammenden Christen gleichberechtigte „Theilhaber der himmlischen Berufung" (3, 1.) betrachtet haben, obschon ihm nicht unbekannt war, daß dieselben weder beschnitten waren, noch das mosaische Gesetz beobachteten. — Hiernach kann das Schweigen des Vf. über das Verhältniß der Heiden zu dem Reiche Gottes allerdings nur ein absichtliches sein, und muß in der

oben angegebenen Weise aus der Rücksicht auf die rein juden-christliche Gemeinde, an welche er schrieb, erklärt werden. —

Allein diese Rücksichtnahme selbst wäre wieder unerklärlich, und müßte als eine nicht zu rechtfertigende Condescendenz zu dem judaistischen Standpunkte der Hebräer betrachtet werden, wenn die Thatsache, daß auch vormalige Heiden ohne vorausgehenden Uebertritt zum Judenthume Bürger im Reiche Gottes geworden waren, für das Bewußtsein unseres Vf's eine eben so große Bedeutung gehabt hätte, als welche dieselbe etwa in den Augen des Apostels Paulus hatte. Nur wenn man voraussetzt, daß der Vf. die früher dem alttest. Bundesvolke angehörigen Christen, also die Juden-Christen, als den Hauptbestandtheil und Grundstock der ganzen christlichen Kirche betrachtete, nur dann ist sein Stillschweigen von den Heiden-Christen nicht mehr befremdend; nur unter dieser Voraussetzung findet der Umstand seine völlig befriedigende Erklärung, daß der Vf., wenn er auch in einigen Stellen — freilich ohne bestimmte Rücksicht auf den Unterschied von Juden und Heiden — die Universalität des in Christo dargebotenen Heiles ausspricht, doch in die Bezeichnung der Gemeinschaft derer, die Christi theilhaftig geworden sind, öfters eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum alttest. Bundesvolke einschließt. Wir müssen also annehmen, daß der Vf. unseres Briefes zwar die Heiden-Christen als vollberechtigte Glieder des neutest. Gottesvolkes betrachtet hat, daß aber der eigentliche Kern dieses Gottesvolkes in seinen Augen die Juden-Christen waren. Jene erschienen ihm nicht als ein zweiter Grundbestandtheil der christlichen Gemeinde, sondern nur als zu dem einen Grund- und Hauptbestandtheil derselben Hinzugekommene *). —

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1853, S. 415—420. — Ritschl (2te Aufl.), S. 162 spricht auf Grund derselben Ansicht die Meinung

Zweiter Abschnitt.

Die heilige Schrift des alten Bundes.

In unserer Darstellung der Lehre des Vf's über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes mußten wir seinen Offenbarungsbegriff, seine Aussagen über das Wort Gottes, seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes und seine Lehre von dem Unterschiede der alt- und der neutest. Offenbarung schon ausführlich erörtern. Wir haben damit schon manchen Einblick in seine Anschauungen über die heiligen Schriften des alten Bundes gewonnen. Jetzt haben wir dieselben noch besonders in's Auge zu fassen und namentlich die so überaus häufige Benützung alttest. Stellen, der wir in unserem Briefe begegnen, — so weit es die Grenzen unserer Aufgabe verstatten — zu beleuchten.

§. 17.

Die in unserem Briefe herrschende Betrachtungsweise der alttest. Schrift im Allgemeinen.

Die heilige Schrift des alten Bundes betrachtet der Vf. als das in der Vorzeit durch Vermittlung der Propheten und beziehungsweise der Engel gesprochene Wort Gottes. Es findet sich in unserem Briefe keine Spur eines Unter-

---

aus, der Vf. könne, wenn er Missionar gewesen sei, nur unter Juden, und zwar in der Absicht gewirkt haben, zunächst die Bekehrung des ganzen Volkes herbeiführen zu helfen, ehe die Predigt an die Heiden zu bringen wäre. — Man muß dies allerdings namentlich in Betreff der früheren Wirksamkeit des Vf's in so weit zugeben, als derselbe sicherlich, ebenso wie die Urapostel, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf gehalten hat (vgl. Bleek, I. S. 308). Aber daß das ganze jüdische Volk zuerst bekehrt werden müsse, und daß erst dann das Evangelium den Heiden gebracht werden solle, das war sicherlich weder seine Ansicht, noch die des Petrus und Jacobus. Auch hat er zur Zeit der Abfassung unseres Briefes eine Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes gewiß nicht mehr erwartet (vgl. §. 15). —

schiedes, den der Vf. zwischen dem geschriebenen und dem gesprochenen Gottesworte gemacht hätte. Die Schrift ist ihm eben kein todter Buchstabe; er weiß, daß der lebendige Gott selbst fortwährend in derselben und durch dieselbe zu seinem Volke redet. — Auch der Gedanke an einen Unterschied zwischen dem ursprünglichen und dem durch die menschliche Vermittlung hindurchgegangenen Gottesworte ist dem Vf. durchaus fremd. Er betrachtet zwar, wie wir früher bemerkt haben (§. 9), die menschlichen Vermittler der Offenbarungen Gottes nicht als willenlose, unfreie und unthätige Werkzeuge in der Hand Gottes, sondern als lebendige, freie und selbstthätige Diener Gottes. Aber in dem, was sie im Dienste Gottes geredet oder geschrieben haben, findet er darum doch durchaus nichts, was ein Gedanke ihres eigenen Herzens wäre; er findet darin kein Wort, welches blos ihr Wort und nicht ein Wort des lebendigen Gottes wäre. Gott selbst redet in ihnen, wenn sie reden; und ebenso redet auch Gott selbst in dem, was sie geschrieben haben. Was wir früher (§. 6 und 9) nach den Aussprüchen des Vf's von dem Worte und der Offenbarung Gottes gesagt haben, gilt also ohne weiteres auch von den heiligen Schriften des alten Bundes. —

Es ist der Aufmerksamkeit der Ausleger und Critiker nicht entgangen, daß der Vf., wo er sich auf alttest. Stellen beruft, fast ausnahmslos die menschliche Vermittlung des Gotteswortes ganz unberücksichtigt läßt, und die Worte der alttest. Schrift als unmittelbare Aussprüche Gottes einführt. Nur an einer einzigen Stelle (2,6.) finden wir eine Citationsformel, welche die angeführten Worte dem menschlichen Verfasser zuschreibt; aber hier wird auch ein Psalmwort angeführt, in welchem Gott durchweg angeredet ist, und welches daher nicht füglich als ein unmittelbar von ihm selbst gesprochenes eingeführt werden konnte; zudem läßt der Vf. auch hier noch, so viel als möglich, die Person des menschlichen Vermittlers des Gotteswortes zurücktreten, indem er den Vf. des Psalms (David) nicht nennt, und

auch durch das gewählte Verbum (διαμαρτύρεσθαι) darauf hinweist, daß er sich nicht auf eine menschliche Autorität berufe, sondern die Worte eines im Dienste Gottes stehenden Zeugen der Wahrheit anführe (διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων). Von dieser einen Stelle (und etwa noch 4,7.) abgesehen, gedenkt er nie des menschlichen Verfassers einer Schrift und gebraucht auch nicht einmal die gewöhnliche Citationsformel: „es sagt die Schrift" oder „es steht geschrieben"; er führt vielmehr seine Citate gewöhnlich mit der Formel ein „Gott spricht" oder „Gott hat gesprochen", und zwar nicht nur, wenn in der angeführten Stelle des A. T's Gott wirklich der Redende ist (1,5.13. 4,3.5. 5,5.6. 6,13 f. 7,17. 8,5.8.13. 10,30. 11,18. 12,26. 13,5.), sondern auch, wenn in derselben von Gott in der dritten Person die Rede ist (1,6.7.8 f. 4,4.7.8. 7,21. 10,30.); ja sogar eine Stelle, in welcher nach dem alttest. Texte Gott selbst, und nach der Deutung des Vf's der Sohn Gottes als κύριος angeredet ist, führt er als ein von Gott gesprochenes Wort an (vgl. 1,10. mit 1,8. und 7.) *). — Man könnte zur Erklärung dieser Thatsache daran erinnern, daß der Vf. die Inferiorität der alttest. Offenbarungsmittler gegenüber dem Sohne als Beweis der Inferiorität der alttest. Offenbarung gegenüber der neutest. geltend gemacht hatte; in Folge davon war es nämlich gerathen, nicht die Person der Offenbarungsmittler, sondern Gott selbst als den Redenden zu nennen, wenn sich der Vf. auf die Autorität des alttest. Gotteswortes berufen wollte. Allein es ist höchst unwahrscheinlich, daß er aus diesem Grunde in bewußter Absichtlichkeit seine Citationsformeln gewählt hat. Wir müssen vielmehr anerkennen, daß er selbst gewohnt war bei dem Gebrauche der heiligen Schrift des alten Bundes nur daran zu denken, daß Gott in derselben rede, daß ihm dagegen der Gedanke an die verschiedenen menschlichen Mittelspersonen,

*) Vgl. Schulz, S. 120 ff. Bleek, I. S. 375 ff. van den Ham, S. 28 f. —

deren sich Gott bediente, dabei gar nicht in den Sinn kam *). —

Statt Gottes nennt der Vf. dreimal auch den heiligen Geist; vgl.: καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (3,7.) τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (9,8.); und μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (10,15.). Ein besonderer Grund **), warum er an diesen Stellen nicht Gott, sondern den heiligen Geist als den Redenden, Andeutenden und Zeugenden nennt, läßt sich schwerlich auffinden, besonders da dieselben Citate anderwärts auch als Aussprüche Gottes aufgeführt sind (vgl. 3,7. mit 4,3.5.7.8.; 10,15. mit 8,8.13.; auch 9,8. mit 8,5.). Wie die Schrift Gottes Wort ist, so ist sie auch des heiligen Geistes Wort. Denn Gottes Worte sind seine eigenen Lebensäußerungen, und daher auch Wirkungen des ihm eignenden heiligen Geistes; indem er diesen seinen Geist in den Propheten wirken läßt, redet er in ihnen zu seinem Volke. —

Man hat außerdem auch noch bemerkt, daß in unserem Briefe einigemale alttest. Stellen als unmittelbare Aussprüche Christi, des Sohnes Gottes angeführt werden. Doch kann dies hier nicht in Betracht kommen, da in allen diesen Stellen Christus nach der Deutung des Vf's wirklich der Redende ist (vgl. 2,11 f. 13. 10,5.8 f.). —

Der Vf. betrachtet und behandelt die heilige Schrift des alten Bundes als das auch dem neuen Bunde angehörige geschriebene Gotteswort. Das neutest. Gotteswort ist ihm nicht ein geschriebenes, sondern ein durch mündliche Verkündigung vernommenes; aber die in demselben geoffenbarten Wahrheiten findet er alle schon mehr oder weniger deutlich in dem geschriebenen alttest. Gottesworte bezeugt. Freilich enthält das A. T. sehr viele Gottesworte, welche sich zu-

---

*) Jpsi scriptores coram ejus oculis veluti evanescebant, atque in unum coalescebant; nam unus idemque deus ac spiritus per illos locutus erat. Van den Ham, S. 29. —

**) Vgl. Bleek, II. S. 424.

nächst nur auf das vorbildliche der Erde angehörige Gottesreich beziehen (vgl. §. 9), und welche daher mit der Stiftung des neuen Bundes ihre Gültigkeit verloren haben (vgl. §. 14). Aber außer dieser temporären Bedeutung haben solche Gottesworte als in der heiligen Schrift für alle Zeiten aufbehaltene doch auch eine ewige Bedeutung, sofern sie eben vermöge des vorbildlichen Characters alles dessen, was dem alttest. Gottesreiche angehört, über die ewigen Güter und Wahrheiten des neuen Bundes Aufschlüsse geben. —

Anm. Bekanntlich sind in unserem Briefe sämmtliche alttest. Stellen, eine einzige (10, 30.) ausgenommen, nach der LXX angeführt und zwar vorwiegend nach der im codex Alexandrinus enthaltenen Textrecension. — Allerdings begegnen uns in manchen Citaten auch einzelne Abweichungen von der LXX; diese sind aber ganz unbedeutend; und nirgends zeigt sich in ihnen eine Bekanntschaft des Vf's mit dem hebräischen Grundtexte und ein Zurückgehen auf denselben; vielmehr folgt der Vf. jener Uebersetzung auch bei der Anführung solcher Stellen, in welchen sie fehlerhaft ist und einen andern Sinn gibt, als den im hebräischen Texte vorliegenden (vgl. z. B. 2, 7. 12, 5. 6.); ja er gründet sogar zweimal seine Argumentation gerade auf Ausdrücke der LXX, welche einen andern Sinn haben, als die entsprechenden Worte des Grundtextes (vgl. 10, 5—10. 12, 26 f.)*). — Es ist dies Alles nicht nur in kritischer Beziehung für die Untersuchung, ob der Apostel Paulus der Verfasser unseres Briefes ist, oder nicht, sondern auch für das Urtheil über die neutest. Deutung alttest. Stellen überhaupt und für den Inspirationsbegriff von nicht geringer Wichtigkeit **). — Für den Lehrbegriff des Hebräerbriefes dagegen wären diese Beobachtungen nur dann von Bedeutung, wenn der Vf. sich dessen bewußt gewesen wäre, daß er einer

*) Vgl. Bleek, I. S. 357—375. —

**) Vgl. Bleek, II. S. 97 f. Tholuck, Das A. T. im N. T. S. 56 ff. —

von dem hebräischen Texte abweichenden Uebersetzung folge und selbst aus dem, worin sie von jenem abweicht, argumentire. Nur in diesem Falle könnte man sagen, „daß der Vf. die Ueberzeugung der Alexandriner von der Inspiration ihrer Uebersetzer getheilt zu haben scheine" *). Da es aber unwahrscheinlich ist, daß er mit dem hebräischen Grundtexte näher bekannt war, so ist eine solche Behauptung so gewiß grundlos, als es grundlos wäre, wenn Jemand von einem Prediger, der aus Unbekanntschaft mit dem hebräischen Texte nur die luther'sche Uebersetzung des A. T's gebraucht und sich auch auf ihre Uebersetzungsfehler beruft, sagen wollte, er halte die luther'sche Bibelübersetzung für inspirirt. —

§. 18.

Die messianischen Deutungen alttest. Stellen.

Zu vgl.: 1) De Wette: über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebr. S. 16 ff.
2) Tholuck, das A. T. im N. T. S. 47 ff. —

Es kann nicht unsere Absicht sein nun die zahlreichen Anwendungen alttest. Stellen, die sich in unserem Briefe finden, alle einzeln zu beleuchten und bei jedem Citate zu untersuchen, ob und wie weit der Sinn, in welchem der Vf. es anwendet, derselbe ist, den es im Grundtexte hat. Namentlich brauchen wir uns bei einfachen Berufungen auf alttest. Schriftstellen oder Anwendungen derselben, wie 1, 7. 4, 4. 6, 14.**) 8, 5. 9, 20. 10, 30. 11, 18. 12, 5 f. 12. 20. 21. 13, 5. 6., nicht weiter aufzuhalten, obschon das Verhältniß des Sinnes, welchen einzelne dieser Citate in unserem Briefe haben, zu dem des Grundtextes für die Beurtheilung des hermeneutischen Verfahrens unseres Vf's nicht ohne Bedeutung ist. —

Dagegen müssen wir die Stellen, welche der Vf. als messianische anführt, etwas näher in's Auge fassen. Wir können sie in verschiedene Classen sondern.

---

*) Tholuck, Das A. T. im N. T. S. 55. —
**) Vgl. S. 104, Anm. —

Zwei derselben muß auch unsere alttest. Exegese als direct messianische Weissagungen anerkennen; es sind die Stellen Jer. 31, 31—34., angeführt 8, 8—12. und 10, 16 f., und Hag. 2, 6., angeführt 12, 26.*); in beiden Weissagungen ist aber nicht von der Person des künftigen Messias die Rede; vielmehr schildert die eine nur die Vorzüglichkeit des neuen Bundes überhaupt, und die andere redet von der großen Welterschütterung, mit welcher die messianische Zeit anbrechen soll. Die Erfüllung der letzteren liegt auch für den Vf. unseres Briefes noch in der Zukunft; sie knüpft sich für ihn an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi an. — Mit diesen Stellen können wir noch zwei andere zusammenstellen, welche zwar im Grundtexte keine messianische Deutung zulassen, aber von unserem Vf., der nur die LXX gebrauchte, nur als messianische Weissagungen betrachtet werden konnten. Wir meinen Gen. 22, 18., wo die LXX übersetzen: *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*, welche auch anderwärts (vgl. Act. 3, 25.) messianisch gedeuteten Worte der Vf. 6, 17 f. im Auge hat**); und Hab. 2, 3 f., angeführt 10, 37 f., wo der Vf. die unrichtige Uebersetzung der LXX: *ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ* nur so auffassen konnte, daß er unter dem *ἐρχόμενος* den künftigen Messias verstand***). —

Anderer Art sind die messianischen Deutungen der Stellen Ps. 2, 7. in 1, 5. und 5, 5; II. Sam. 7, 14. in 1, 5; Ps. 45, 7 f. in 1, 8 f.; Ps. 110, 1. in 1, 13. und 10, 13.; Ps. 110, 4. in 5, 6. 7, 17. 21. Sicherlich führt der Vf. alle diese

---

*) Das *ἔτι ἅπαξ*, welches der Vf. besonders betont, ist aber eine unrichtige Uebersetzung des hebräischen עוֹד אַחַת; vgl. Bleek z. d. St. und Hitzig zu Hag. 2, 6.

**) Vgl. S. 104, Anm. — Ueber den Sinn der entsprechenden hebräischen Worte, vgl. Knobel zu Gen. 12, 3. —

***) Ueber das Verhältniß der Uebersetzung der LXX zu dem Grundtexte, vgl. Bleek zu 10, 37 f., und über den Sinn des Letzteren Hitzig zu Hab. 2, 3 f. —

Stellen unter der Voraussetzung an, daß in denselben **unmittelbar** von der Person des künftigen Messias die Rede sei; er hätte sie sonst nicht so **ohne Weiteres** als Schriftzeugnisse für die Erhabenheit Christi über die Engel verwenden können. Zudem werden ja auch einige derselben anderwärts geradezu auf Christum gedeutet; Ps. 2, 7. finden wir Act. 13, 33. als Zeugniß für die Auferstehung Christi angeführt, und auch aus Act. 4, 25 f. Apoc. 2, 27. 12, 5. 19, 15. ersehen wir, daß die messianische Deutung des ganzen Psalms in der apostolischen Zeit gangbar war. Ps. 110, 1. aber hat bekanntlich schon Christus selbst als einen von dem Messias handelnden Ausspruch angeführt (Matth. 22, 43 ff. Marc. 12, 35 ff. und Luc. 20, 41 ff.), und in einer Weise daraus argumentirt, welche ein sicheres Zeugniß dafür ist, daß die messianische Deutung des Psalms auch von den jüdischen Schriftgelehrten der damaligen Zeit allgemein als die richtige anerkannt war. Im N. T. ist dieselbe in sehr zahlreichen Stellen vorausgesetzt, indem von den Worten des Psalms mit Beziehung auf Christum Gebrauch gemacht wird. Die unmittelbar messianische Deutung der Stellen Ps. 110, 4. und II. Sam. 7, 14. ergab sich damit für unsern Vf. von selbst; **die** letzterer Stelle wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit Ps. 2, 7. — Bei Ps. 45, 7 f. endlich war die unmittelbar messianische Deutung schon durch die Uebersetzung der LXX (ὁ θεός als vocat.) nahe gelegt. — Wir können nun freilich aus Gründen, welche geltend zu machen hier nicht der Ort ist, die direct messianische Erklärung der bezeichneten Stellen nicht für zulässig halten, müssen uns vielmehr **den** Auslegern anschließen, welche dieselben zunächst von bestimmten israelitischen Königen (2 Sam. 7, 14. von Salomo) verstehen*).

---

*) Die Frage, an welche Könige man an den einzelnen Stellen zu denken habe, muß hier unerörtert bleiben. — Dagegen dürfte es nicht überflüssig sein daran zu erinnern, daß auch **Calvin** von Ps. 2, 7. urtheilt: „Non est negandum quin de Davide hoc praedicatur: nempe quatenus Christi personam sustinuit. Ergo

Darum ist aber doch die messianische Deutung dieser Stellen keine willkürliche und unberechtigte. Denn die Idee des theokratischen Königthums ist selbst eine messianische Idee; sie schließt so hohe Vorstellungen in sich und es knüpfen sich an sie so große Erwartungen*), daß man in dem historischen Königthume nur eine sehr unvollkommene Verwirklichung dieser Idee erkennen kann. Wie die alttest. Versöhnungsanstalt nur das Schattenbild einer der Idee wirklich entsprechenden Versöhnungsanstalt war, so ist auch das alttest. Königthum nur das unvollkommene Schattenbild eines jene Idee verwirklichenden Königthums. Aber gerade als ein solches Schattenbild ist es auch ein weissagendes Vorbild (Typus) des messianischen Königthums, wie die alttest. Versöhnungsanstalt ein weissagendes Vorbild der durch Christum vollbrachten Versöhnung ist. Wenn daher Dichter und Propheten in dem, was sie in Beziehung auf einen bestimmten israelitischen König sagen, von heiliger Begeisterung getragen über die unvollkommene Wirklichkeit hinaus zu der Idee des theokratischen Königthums sich erhoben haben, so sind sie gleichsam die Dolmetscher des stummen und doch weissagenden Vorbildes; was in diesem, als in einer unvollkommenen Vorausdarstellung des messianischen Königthums, angedeutet ist, das ist in den begeisterten Worten der Dichter nnd Propheten offen ausgesprochen. Sind dieselben auch im Hinblick auf einen der

---

quae habentur in hoc Psalmo in Davide oportuit adumbrari; sed in Christo sunt expressa.“ Ueberhaupt wäre der gläubigen Schriftauslegung unserer Zeit das gesunde und unbefangene Urtheil über die alttest. Citate im N. T., welches Calvin in seiner Erklärung unseres Briefes öfters an den Tag legt, sehr zu wünschen. —

*) Wir verweisen nur auf das, was in den angegebenen Citaten vorliegt, auf die Vorstellung des Sohnesverhältnisses zu Jehova und des Sitzens zur Rechten Gottes, auf die Vorstellung der Vereinigung eines ewigen Hohepriesterthums nach der Weise Melchisedeks mit der königlichen Würde und auf die Erwartung einer ewigen Weltherrschaft. —

Gegenwart angehörigen israelitischen König gesprochen, so gelten sie diesem doch nur in so weit, als die Idee des theokratischen Königthums sich in ihm verwirklicht hat; was über dieses Maaß hinausgeht, gilt nicht ihm, sondern der Idee, deren Träger er ist, und damit auch dem erwarteten König, in welchem dieselbe in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit zur Wirklichkeit werden sollte*). Darin liegt die Berechtigung, auch einzelne Stellen aus Psalmen und prophetischen Reden, welche Manches enthalten, was eine direct messianische Deutung ganz und gar unstatthaft erscheinen läßt, als weissagende Zeugnisse von Christo geltend zu machen. Wenn die theologische Wissenschaft die Idee des theokratischen Königthums als eine göttliche, d. h. vom Geiste Gottes gewirkte Idee anerkennt, wenn sie ferner anerkennt, daß dieselbe nach dem ewigen Rathschlusse Gottes in Christo sich verwirklichen sollte, so muß sie auch jene Berechtigung zugestehen, obschon sie den alttest. Dichtern und Propheten das Bewußtsein und die Absicht von dem Messias zu weissagen (in den bezeichneten Fällen) nicht zugestehen kann. So kann die theologische Wissenschaft, obgleich sie die angeführten alttest. Stellen nicht mit dem Vf. unseres Briefes als unmittelbar von der Person des künftigen Messias handelnde betrachten kann, doch mit demselben sagen, daß Gott in ihnen mit Beziehung auf Christum gesprochen habe. Von dem Vf. unseres Briefes aber muß sie sagen, daß er über den geschichtlichen Sinn jener Stellen hinweggesehen und ihre ewige Bedeutung unmittelbar in's Auge gefaßt hat, während es ihre Aufgabe ist den Zusammenhang dieser ewigen Bedeutung mit dem geschichtlichen Sinne nachzuweisen**). —

*) De Wette, Abhandl. S. 23: „Christus hat erst die Idee des theokratischen Herrschers ganz verwirklicht, aus welcher die heiligen Dichter so Hohes von den damaligen Königen aussagten.“ —

**) Die Frage, ob die oben angeführten Stellen, wenn man die direct messianische Erklärung aufgiebt, noch das beweisen können,

Zu der bisher besprochenen zweiten Classe alttest. Stellen, welche der Vf. unseres Briefes messianisch deutet, können wir, außer den oben angeführten, auch noch einige andere zählen, deren messianische Deutung zwar nicht aus denselben, aber doch aus ähnlichen Gründen gerechtfertigt werden kann. Wir denken zunächst an die 2,12. citirte Stelle Ps. 22,23. Auch hier scheint es uns unzweifelhaft gewiß, daß der Vf. die alttest. Worte geradezu als vom Messias gesprochene betrachtet; er hätte sie sonst nicht ohne weiteres als ein alttest. Zeugniß dafür anführen können, daß Christus die, welche durch ihn geheiligt werden, seine Brüder nennt. Zu einer direct messianischen Deutung des Psalms mag der Vf. theils

---

was der Vf. durch sie beweisen will, glauben wir für die hier in Rede stehenden Fälle bejahen zu dürfen. Denn was in den in Cap. 1 angeführten Stellen von dem theokratischen Könige ausgesagt ist, das sagt die Schrift von keinem Engel aus, jener ist dadurch wirklich von der Schrift vor den Engeln ausgezeichnet. Nun kann freilich die grammatisch-historische Auslegung nicht zugestehen, daß die Psalmisten oder Propheten den Sohnesnamen oder das Sitzen zur Rechten Gottes oder die ewige Weltherrschaft vom theokratischen Könige ausgesagt haben in dem Bewußtsein, daß sie ihn damit höher stellten als die Engel; wohl aber kann die theologische Auslegung, welche die typische Deutung als eine berechtigte anerkennt, und in derselben jene Aussagen weder als Hyperbeln noch auch in dem beschränkteren, blos relativen Sinne, in welchem sie von dem betreffenden israelitischen Könige gelten, verstehen kann, anerkennen, daß die Schrift in den bezeichneten Stellen die Erhabenheit Christi über die Engel bezeugt. —

Zu unsern obigen Bemerkungen vgl. man was De Wette, Abhandl. S. 17 sagt: „Um die Symbolik des A. T. nicht zu verkennen, muß man nicht blos das besondere Begriffsmäßige und Individuelle in der Geschichte desselben, sondern zugleich das allgemein Ideale in's Auge fassen. Wir haben das Letztere fast ganz verkannt, und treiben das Erstere mit Einseitigkeit; die Apostel hingegen halten sich fast immer an die Idee. Die Verknüpfung von Beidem ist das Wahre; aber soll Eins vor dem Andern zurückstehen, so ist es immer besser sich an die Idee zu halten, als an die leeren Begriffe und Individualitäten." —

durch den Gebrauch, den Christus am Kreuze von seinen Anfangsworten macht (Matth. 27, 46. Marc. 15, 34.), theils durch die in einzelnen Zügen frappante Aehnlichkeit der in dem Psalme geschilderten Situation mit dem, was dem sterbenden Christus widerfuhr (vgl. Joh. 19, 24.), veranlaßt worden sein. — Da wir nun anerkennen müssen, daß der Dichter des Psalms nicht von dem künftigen Messias, sondern von sich selbst und seiner eigenen Lage redet, so erhebt sich für uns die Frage, ob sich die messianische Deutung der von unserem Vf. angeführten Stelle trotzdem rechtfertigen lasse. Die Idee des theokratischen Königthums gibt uns nichts an die Hand, was uns berechtigen könnte diese Frage zu bejahen. Denn wenn man auch voraussetzt, daß David der Dichter des Psalms ist, so ist doch in den citirten Psalmworten nichts enthalten, was er nur von sich sagen konnte, sofern er Träger der Idee des theokratischen Königthums war. — Es ist eine andere Idee, zu welcher der Dichter sich erhebt; ohne seine Schuld ist er in der allergrößten Bedrängniß, und in derselben wird er wegen seines innigen Verhältnisses zu Jehova verhöhnt und verspottet; er weiß daß Jehova die Seinen aus ihrer Noth erretten muß, und daß jede solche Errettung eine allgemeinere Anerkennung der Macht und der Treue Gottes zur Folge hat. Indem er nun aber die Erwartung ausspricht, daß in Folge seiner Errettung nicht nur das ganze Volk Israel, sondern auch alle Völker zu Jehova sich wenden und ihn anbeten werden, ist er über das Maaß der wirklichen Bedeutung seines unschuldigen und wegen seines Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott erduldeten Leidens und seiner Errettung aus demselben weit hinaus gegangen; diese Erwartung konnte er nur aussprechen, indem er sich zu dem idealen Standpunkte erhob, auf welchem das Individuelle und Persönliche dem Auge entschwindet, und nur noch die Idee, welche in jenem in unvollkommener und beschränkter Weise zur Wirklichkeit geworden ist, das Bewußtsein erfüllt. Hier ist es die Idee eines von dem Gerechten wegen seines innigen Verhältnisses

zu Gott von der gottlosen Welt erduldeten großen Leidens und seiner schließlichen großes und allgemeines Heil zur Folge habenden Errettung. Sofern diese Idee in der Geschichte Christi in absoluter Weise zur Wirklichkeit geworden ist, sind die Erlebnisse aller alttest. Frommen, in welchen dieselbe sich in relativer Weise verwirklicht hat, weissagende Vorbilder dessen, was Christo widerfahren sollte; und was so wie die oben angeführte Erwartung über das Maaß des Individuellen und Wirklichen hinausgeht, ist als ein nicht dem Individuum, sondern der Idee geltender Ausspruch und damit auch als eine Weissagung auf den, in welchem sich diese vollkommen verwirklicht hat, anzuerkennen *). In dem von unserem Vf. angeführten Verse ist nun freilich nichts, was über das Maaß des Individuellen und Wirklichen hinausgeht, und nach den obigen Sätzen zu einer typisch-prophetischen Deutung auf Christum nöthigt; haben wir aber einmal die Lage des Dichters als ein Vorbild dessen, was Christo widerfuhr, erkannt, so können wir es wenigstens nicht willkürlich, müssen es vielmehr gerechtfertigt finden, daß der Vf. unseres Briefes die angeführten Worte als von Christo gesprochene anführt **). — Ob sich auch für die auf das eben Besprochene unmittelbar folgenden Citate aus Jes. 8, 17. 18. (in 2, 13.) die typisch-messianische Deutung rechtfertigen läßt ***), können wir dahingestellt sein lassen, da die

*) Auch Delitzsch zu 2, 12. bemerkt, daß der Psalm durch seinen hyperbolischen Character zu einem typisch-prophetischen werde. —

**) Sie können jedoch, sobald man — wie alle neueren Ausleger thun — die direct messianische Erklärung des Psalms aufgibt, nicht mehr als ein zwingender Beweis für das gelten, was der Vf. mit ihnen beweisen will, daß nämlich der erhöhte Christus die, welche durch ihn geheiligt werden, seine Brüder nennt. — Wem dies bedenklich erscheint, der vgl. Tholuck: das A. T. im N. T. S. 56 f. und Bleek, II. S. 97 ff. —

***) Von der Beweiskraft derselben können wir aber keinenfalls anders urtheilen, als von der des vorhergehenden Citats. —

unmittelbar messianische Deutung des Vf's in der Uebersetzung der LXX ihre Erklärung findet *). — Dagegen zählen wir zu den oben bezeichneten Citaten noch die Stellen Ps. 40, 7—9., angeführt in 10, 5 ff. und Ps. 8, 5—7. angeführt 2, 6 ff. Was die erstere betrifft, so betrachtet der Vf. dieselbe als ein Wort, welches Christus bei seinem Eintritte in die Welt gesprochen hat. Daß diese messianische Deutung für ihn selbst durch eine typische Betrachtungsweise des Psalmes vermittelt sei, können wir nicht anerkennen **); noch weniger darf man sagen, der Vf. wolle nur seine eigene Aussage in Schriftworte einkleiden ***); denn seine Argumentation aus diesen Schriftworten zeigt deutlich, daß er dieselben unmittelbar als eine Aussage der Schrift über den Willensentschluß, mit welchem Christus in die Welt eintrat, betrachtete. Für uns rechtfertigt sich diese messianische Deutung nicht durch die Erinnerung an das vorbildliche Verhältniß, in welchem der theokratische König oder speciell der von Gott bereits zum Könige designirte David zu Christus steht. Denn auch

---

*) Vgl. Bleek und auch Delitzsch z. d. St. — Wenn Hofmann, II. S. 40. von den Citaten in 2, 12 f. sagt: „Mit den Worten von Schriftstellen wird dies Alles gesagt, nicht als ob diese Schriftstellen unmittelbar vom Messias handelten, sondern weil sie die Wahrheit jenes allgemeinen Satzes (v. 11) veranschaulichen, welcher eben so gewiß seine Anwendung auf Christum leidet, als diejenigen, aus deren Munde die Schriftworte entnommen sind, in einem auf Christus vorbildlichen Berufe gestanden haben," so hat er wohl einen Weg bezeichnet, welcher uns eine messianische Deutung dieser Schriftstellen ermöglicht; daß aber der Vf. unseres Briefes dieselben nur in dieser mittelbaren Weise auf Christum anwendet, können wir nicht zugestehen; vgl. Tholuck, d. A. T. im N. T. S. 54. —

**) Delitzsch beruft sich für diese Ansicht auf das Sündenbekenntniß in Ps. 40, 13., welches der Vf. unmöglich als ein von Christus gesprochenes habe ansehen können. Aber es handelt sich nicht darum, ob er den ganzen Psalm, sondern nur darum, ob er die angeführten Verse unmittelbar als von dem Geiste der Weissagung dem kommenden Messias in den Mund gelegte betrachtete. —

***) Gegen Hofmann, II. S. 3 f. —

diese Stelle enthält nichts, was der Dichter, nur sofern er mit der königlichen Würde bekleidet war, hätte sagen können. Dagegen ist die Idee selbst, welche in ihr ihren Ausdruck gefunden hat, die Idee nämlich, daß die willige Vollziehung des Willens Gottes an die Stelle der alttest. Opferdarbringungen zu treten habe, die Brücke, welche uns von der Beziehung der Psalmworte auf die Person des Dichters zu der auf den Messias hinüber führt. Denn in der alttest. Zeit hatte jene Idee nur in sehr beschränkter Weise Geltung; sie wies schon über das A. T. hinaus; ja sie hatte innerhalb desselben eigentlich gar keine Berechtigung. Der Dichter konnte sich zu derselben nur erheben, indem er sich zugleich auch über den rein alttest. Standpunkt erhob. Aber auch so war nur eine unvollkommene Verwirklichung dieser wesentlich neutest. Idee in dem Leben der alttest. Frommen möglich, nicht nur wegen der immer vorhandenen Mangelhaftigkeit ihrer Erfüllung des Willens Gottes, sondern auch weil der Gotteswille, welchen sie zu vollziehen hatten, sich gar nicht auf die Sühnung der Sünden bezog, so daß die Erfüllung desselben die Stelle der Opferdarbringungen nicht vertreten konnte. Jene Idee ist erst dadurch realisirt worden, daß Christus durch die Opferdarbringung seines eigenen Leibes den wahrhaftigen Heilswillen Gottes vollzog und damit allen alttest. Opfern ein Ende machte. Was also der Dichter in den Psalmworten von sich aussagt, das gilt von ihm nur, sofern jene Idee in ihm eine vorbildliche Verwirklichung fand, gilt aber in vollem Maaße erst von Jesu Christo. — Auch die zweite der bezeichneten Stellen Ps. 8,5—7. wird von dem Vf. unseres Briefes als eine direct messianische Weissagung angeführt und behandelt*), was uns um so weniger auffallen kann, da ihm in dieser Deutung der Apostel Paulus vorangegangen ist (vgl. 1 Cor. 15,27 f. Eph. 1,22.). Wir können freilich keinen Augenblick darüber zweifeln, daß die angeführten Worte im Sinne des

---

*) Wir werden dies unten §. 44 nachweisen. —

Dichters sich auf den Menschen überhaupt beziehen; aber hier rechtfertigt sich die messianische Deutung von selbst, sofern die Idee, daß der Mensch von Gott mit der Herrscherwürde über Alles bekleidet ist, erst in Christo sich verwirklicht hat. — In der Anwendung aller dieser Stellen bemerken wir, daß der Vf. unseres Briefes über ihren nächsten, geschichtlichen Sinn hinwegsieht, und ihre höhere, ideale und dadurch messianische Bedeutung unmittelbar in's Auge faßt. —

Zu der dritten Classe alttest. Stellen, welche der Vf. messianisch deutet, rechnen wir die beiden in 1, 6. und 1, 10—12. angeführten; es sind die Stellen Deut. 32, 43.*) und Ps. 102, 26—28. In beiden ist nach dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, von Jehova die Rede; beide führt dagegen der Vf. unseres Briefes als von Christo, dem Sohne Gottes, redende Schriftworte an**). Diese Deutung war allerdings nur auf Grund der 1, 2. 3. ausgesprochenen Glaubensüberzeugung möglich; bei einer niedrigeren Vorstellung von der Person Christi hätte sie dem Vf. gar nicht in den Sinn kommen können. Bei der Erkenntniß, daß der Sohn der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und der Abdruck seines Wesens ist, und daß alle, die Welt betreffende Thätigkeit Gottes durch ihn vermittelt ist, war dagegen nichts natürlicher, als daß der Vf. manche alttest. Stellen, in welchen von dem *κύριος****) die Rede ist, auf den Sohn bezog. Wir

---

*) Daß der Vf. diese Stelle im Sinne hat, halten wir mit Bleek, Ebrard, Lünem., Delitzsch und Hofmann (I. S. 151 f.) für gewiß. —

**) Ihre Anführung dient nicht blos dem Zwecke das mit Schriftworten auszusagen, was nach des Vf's eigenem und nach dem bei den Lesern vorausgesetzten Glauben von Jesu gilt, wie Hofmann, II. S. 150. 152 nach dem Vorgange Storr's behauptet, sondern sie sollen wirklich als Schriftzeugnisse die Erhabenheit Christi über die Engel beweisen. —

***) So gibt die LXX bekanntlich überall das יְהוָה wieder; aber gerade darum kann das *κύριε* in der zweiten Stelle den Vf. nicht veranlaßt haben, dieselbe auf Christum zu beziehen. —

können uns jedoch nicht davon überreden, daß er alle „auf Verehrung Gottes und die Weltschöpfung bezüglichen Stellen" des A. T's so geradezu als von dem Sohne handelnde hätte anführen können*). Vielmehr sagen wir mit Delitzsch: „Ueberall wo im A. T. von einer endzeitigen letztentscheidenden Zukunft (Parusie), Erscheinung und Erweisung Jehova's in seiner zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist .... da ist Jehova = Jesus Christus"; und dieser Grundsatz, dessen sich der Vf. unseres Briefes freilich nicht klar bewußt ist, sondern dem er nur durch inneren Tact geleitet folgt, der aber von der theologischen Wissenschaft anerkannt werden muß, wenn sie anders jene Stellen im Sinne von 2 Petr. 1,20 f. als Weissagungen betrachtet, findet auf die beiden oben angeführten Stellen, wenn man den Zusammenhang, in welchem sie stehen, mit in Betracht zieht, seine Anwendung (vgl. Deut. 32,41—43. und Ps. 102,13—23.)**). —

Es ist noch ein von dem Vf. messianisch gedeutetes Citat übrig, von welchem später ausführlich die Rede sein wird, welches uns aber auch hier von besonderem Interesse ist, weil der Vf. in seiner Exposition desselben ausdrücklich nachweist, daß der höhere Sinn, in welchem er es in seiner Ermahnungsrede an die Leser anwendet, wirklich in demselben enthalten sein müsse. Wir meinen die Psalmworte Ps. 95, 7—11., beziehungsweise die in denselben erwähnte Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes. Diese betrachtet der Vf. als eine Verheißung, deren Erfüllung das neutest. Volk Gottes noch zu erwarten hat, indem er unter der Ruhe Gottes die selige Sabbathsruhe versteht, welche Gott selbst seit der Vollendung der Schöpfungswerke genießt. Zwar ist er sich dessen

---

*) Anders würden wir von bloßer Anwendung der alttest. von Jehova handelnden Stellen auf den Sohn urtheilen, sofern dieselbe in dem Bewußtsein stattfände, daß in den betreffenden Stellen zunächst von Gott überhaupt die Rede ist. —

**) Vgl. Ebrard und Delitzsch zu 1,6. und 1,10—12. —

wohl bewußt, daß auch der Einzug des alttest. Gottesvolkes in das gelobte Land als ein Eingehen in die Ruhe Gottes und als eine Erfüllung dieser Verheißung dargestellt wird (vgl. 4,8.); aber er kann diesen Einzug nur als eine unvollkommene, vorbildliche Erfüllung der Verheißung betrachten; denn ihr wahrer Sinn ist in seinen Augen nicht dieser auf Irdisches bezügliche, geschichtliche, sondern jener höhere, auf das letzte, herrliche und selige Ziel, zu welchem das Volk Gottes gelangen soll, hinweisende Sinn. Daß dies sich so verhalte, und daß die wahre Erfüllung des Verheißungswortes noch bevorstehe, beweist er daraus, daß, wenn Josua das alttest. Gottesvolk wirklich in die verheißene Ruhe eingeführt hätte, Gott nicht später in dem zur Zeit Davids gesprochenen Psalmworte „von einem anderen Tag" reden, d. h. ein anderes „Heute," eine andere Zeit des Heiles festsetzen könnte, in welcher das Volk Gottes ermahnt wird, das ihm bestimmte Heil nicht durch Herzensverstockung gegen die Stimme Gottes zu verscherzen, wie dies die Israeliten in der Wüste gethan haben (vgl. 4, 8 f.). Man kann diese Beweisführung nur dann richtig würdigen, wenn man gehörig beachtet, daß in dem Psalmworte die durch „Heute" bezeichnete Zeit (wobei allerdings zunächst an die Zeit des Dichters zu denken ist) mit der mosaischen Zeit vollständig parallelisirt wird. Der Dichter hat die Verstockung, vor welcher er seine Zeitgenossen warnt, mit der Verstockung der Israeliten in der Wüste, damit aber auch das Heil, welches jene verscherzen konnten, mit dem, welches diese verscherzt hatten, in Parallele gestellt. Es lag daher nahe auch das in den Psalmworten für das neue „Heute" in Aussicht gestellte Heil als ein Eingehen in die Ruhe Gottes zu betrachten, so daß sich das Psalmwort in dieser Hinsicht als eine Wiederholung der früher gegebenen Verheißung darstellte, die daher ihrem wahren Sinne nach durch den Einzug in's gelobte Land noch nicht erfüllt sein konnte, somit in einem höheren Sinne verstanden werden mußte. Die Geschichte des alttest. Gottesvolkes seit David enthielt nun nichts mehr, was als Erfül-

lung derselben hätte betrachtet werden können, und daher konnte der Vf. aus der nach der Besitznahme des gelobten Landes erfolgten Bestimmung eines andern „Heute" unmittelbar folgern, daß die Erfüllung derselben nach ihrem wahren höheren Sinne, d. h. das Eingehen in die Sabbathsruhe Gottes dem Gottesvolke noch bevorstehen müsse. Wir werden später sehen, daß die biblische Theologie diese Beweisführung als eine richtige anerkennen muß. Hier genügt es uns darauf aufmerksam gemacht zu haben, in welcher Weise der Vf. seine höhere Auffassung der in den Psalmworten erwähnten Verheißung rechtfertigt. Es zeigt sich auch hier, wo er offenbar des nächsten, geschichtlichen Sinnes des Verheißungswortes sich bewußt ist, wie wenig Gewicht er auf denselben legt, und wie geneigt er ist, ihn hinter den darunter verborgenen höheren Sinn, welcher allein dem betreffenden Schriftworte bleibende Bedeutung geben kann, zurückzustellen. —

So sehen wir, daß der Vf. theils unbewußter, theils aber auch bewußter Weise über den zunächst liegenden, geschichtlichen Sinn alttest. Gottesworte hinwegsieht, und unmittelbar die neutest. Bedeutung, welche sie vermöge des vorbildlichen Characters alles Alttest. haben, in's Auge faßt. Er konnte auch gar nicht anders verfahren. Denn der Glaube, daß Gott in dem geschriebenen Gotteswort des alten Bundes noch fortwährend auch zu den Gliedern des neutest. Bundesvolkes redet, kann als den eigentlichen Sinn der alttest. Gottesworte nur den ansehen, welcher ihnen auch für die Zeit des neuen Bundes noch bleibt; er ist davon überzeugt, daß die alttest. Gottesworte nur um dieser ewigen Bedeutung willen in dem auch dem neuen Bunde angehörigen geschriebenen Gottesworte stehen können. Es findet somit zwischen dem bezeichneten hermeneutischen Verfahren unseres Vf's und zwischen seiner im vorigen §. geschilderten Betrachtungsweise der heiligen Schrift ein innerer Zusammenhang statt; nicht nur sofern in der Auffassung der alttest. Schriftworte als unmittelbar von Gott

gesprochener, und in der Auslegung derselben, welche nur den in letzter Beziehung von Gott intendirten ewigen Sinn in's Auge faßt, dieselbe Geistesrichtung sich kundgibt, die es liebt mit Ueberspringung des Menschlichen und Zeitlichen sich unmittelbar dem Göttlichen und Ewigen zuzuwenden, sondern auch weil jene dem Vf. gewohnte Betrachtungsweise der alttest. Schrift sein hermeneutisches Verfahren nothwendig zur Folge hatte. —

Anm. Wir machen beiläufig noch auf die dem Vf. unseres Briefes eigenthümliche Art der Benützung alttest. Stellen aufmerksam, welche darin besteht, daß er dieselben ihrem ganzen Inhalte nach entwickelt und fast alle darin vorkommenden Ausdrücke für seine Argumentation verwendet. Vgl. 2, 6—9. 3, 7. bis 4, 10. 7, 1—15. Ein gleiches Verfahren dürfte sich sonst in keiner neutest. Schrift nachweisen lassen.

§. 19.

Der Gebrauch, welchen der Vf. von der alttest. Geschichte macht.

Zu vgl.: 1) Marcus Eremita (ägyptischer Mönch am Ende des 4ten Jahrhunderts): *Εἰς τὸν Μελχισεδέκ* in Gallandi: Biblioth. veter. patr. Venet. 1788 VIII. p. 92—100.

2) Joh. Henr. Hottinger: de Melchisedeco ex Gen. 14, 18. in seiner Sammlung von Disputationen, S. 159—177. disp. 8.

3) Sal. Deyling: de Melchisedeci persona et mysterio, ad Gen. 14., in seinen Observatt. sacr. II. ed. 3. Lips. 1733. S. 71—87.

*4) Joh. Christoph Cuntzen jun. Erklärung der schweren Schriftstelle Hebr. 7, 8., nebst Widerlegung derer Scheingründe für ein unabgestorbenes Leben des Melchisedek. Frankfurt und Leipzig, 1794.

5) K. Nagel: Ueber die Bedeutung Melchisedeks im Hebrbriefe (Studien und Kritik. 1849, H. 2. S. 332—386), wieder abgedruckt unter dem Titel: „Zur Characteristik der Auffassung des A. T. im N. T. Eine biblisch-theologische Abhandl. 1850.

6) Auberlen: Melchisedeks ewiges Leben und Priesterthum (Stud. und Krit. 1857, H. 3. S. 453—504). —

Von der in der heiligen Schrift des alten Bundes berichteten Geschichte macht der Vf. unseres Briefes vielfach

Gebrauch, indem er seinen Lesern Beispiele aus derselben theils zur Warnung vor Unglauben, Ungehorsam und Abfall (vgl. 3,15—19. 4,2. 11. 12,16 f., auch 2,2. 10,28. 12,25.), theils zur Ermunterung im Glauben an die Verheißungen Gottes auszuharren (vgl. 6,12 ff. und Cap. 11) vorhält. Wir brauchen uns bei dieser im Dienste der Paränese stehenden practischen Verwendung einzelner Züge aus der alttest. Geschichte nicht aufzuhalten.

Es legen uns jedoch einige Stellen unseres Briefes, in welchen der Vf. auf das Glaubensvorbild von Gottesmännern des alten Bundes hinweist, die Frage nahe, ob er sich immer auf dem wirklich geschichtlichen Standpunkte gehalten, oder ob er einigen jener alttest. Frommen einen Glauben zugeschrieben hat, den sie noch nicht hatten und noch nicht haben konnten. Wir denken nicht daran, daß er von Moses sagt, er habe die Schmach Christi den Schätzen Aegyptens vorgezogen (11,26.); denn damit will der Vf. gar nichts über das was für Mosen Gegenstand des Bewußtseins war aussagen (§. 13). Die Stellen, welche wir im Sinne haben, sind vielmehr 11,10. und 11,13—16.*). An der ersteren ist von Abraham gesagt, er habe die festbegründete Stadt erwartet, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist. Gemeint ist unstreitig das himmlische Jerusalem; und dies Warten auf das himmlische Jerusalem betrachtet der Vf. als den Grund davon, daß Abraham in das Land der Verheißung, als in ein fremdes einwanderte und sammt Isaak und Jakob als Fremdling in demselben in Zelten wohnte. Aehnlich ist in der andern Stelle von Abraham, Isaak und Jakob gesagt, sie hätten, indem sie sich Fremdlinge und Beisassen auf der Erde nannten, gezeigt, daß sie nach dem himmlischen Vaterlande sich sehnten. Hier fragt es sich, mit welchem Rechte diesen Patriarchen die Vorstellung des himmlischen Jerusalems, das Warten auf dasselbe und die Sehnsucht nach

*) Lutz, S. 409 f. führt dieselben als die einzigen neutest. Stellen an, in welchen die Hoffnung auf Unsterblichkeit und Auferstehung auch in das A. T. übertragen werde. —

dem himmlischen Vaterlande zugeschrieben werden kann? Der Vf. rechtfertigt sich darüber in der zweiten Stelle, indem er bemerkt, wer sich Fremdling und Beisasse nenne, zeige damit, daß er ein Vaterland suche; die irdische Heimath, welche Abraham verlassen hatte, könnten nun die Patriarchen nicht im Sinne gehabt haben, da sie sonst dahin hätten zurückkehren können; es müsse also das himmlische Vaterland das Ziel ihres Strebens gewesen sein. Wir können nun freilich in dem Worte, welches Abraham nach Gen. 23, 4. zu den Hethitern spricht: „Ich bin ein Fremdling und Beisasse bei euch" zunächst nichts weiter finden, als das Bewußtsein, daß das Land Canaan nicht seine Heimath war, und daß er ohne einen festen Wohnsitz und Erbgrundbesitz zu haben, als ein Fremdling unter dem Volke lebte, welches im Besitz des Landes war. Auch Jacob nennt Gen. 47, 9. sein Leben wohl nur darum eine „Wanderschaft", weil es wirklich ein Nomadenleben war. Die Vorstellung eines himmlischen Vaterlandes oder einer von Gott geschaffenen himmlischen Stadt liegt jenseits des Gesichtskreises der Erzväter; und es kann ihnen überhaupt nach dem alttest. Berichte keine über die irdische Welt hinausreichende Hoffnung zugeschrieben werden. Wir müssen daher anerkennen, daß was der Vf. über diese Patriarchen sagt, über das Maaß des geschichtlich-wirklichen hinausgeht. — Dennoch sind seine Aussagen nicht unberechtigt. Denn die Patriarchen lebten als Fremdlinge und Beisassen in dem Glauben an die Verheißung Gottes, durch welche ihnen der Besitz des heiligen Landes zugesagt war. War nun auch der Inhalt ihres Verheißungsglaubens geschichtlich betrachtet nichts weiter als die gegebene, das irdische Canaan betreffende Zusage, so schloß derselbe doch das Bewußtsein eines besonderen Verhältnisses zu Gott in sich; die Patriarchen lebten in der festen Gewißheit, daß Gott sie und ihre Nachkommen erwählt hatte, um einen besonderen Gnadenrathschluß an ihnen zu verwirklichen. Darum enthielt ihr Verheißungsglauben, obschon ihnen noch wenig von dem Inhalt des göttlichen

Gnadenrathschlusses geoffenbart war, doch **implicite** die Gewißheit, daß Gott den ganzen erst später mehr und mehr geoffenbarten Gnadenrathschluß an ihnen verwirklichen werde. Was also Inhalt des göttlichen Rathschlusses ist, kann in gewissem Sinne auch als Inhalt des Verheißungsglaubens betrachtet werden. Dies giebt dem entwickelteren Verheißungsglauben, der durch die weiteren Offenbarungen Gottes einen reicheren Inhalt gewonnen hat, ein Recht seinen eigenen Inhalt in den noch unentwickelten, aber durch seine Stärke für alle Zeiten vorbildlichen Glauben der Patriarchen hineinzutragen; daher war auch der Vf. berechtigt, ihnen schon die Hoffnung auf das himmlische Vaterland und die himmlische Gottesstadt zuzuschreiben. Er thut dies freilich ohne zu erkennen, daß er von dem Glauben der Patriarchen mehr sagt, als ihrem eigenen Bewußtsein erschlossen war *). —

Außer der im Dienst der Paränese stehenden practischen Anwendung der alttest. Geschichte finden wir nun aber auch eine typische Ausbeutung derselben in unserem Briefe. Wenigstens die in Gen. 14 enthaltene Erzählung von dem Priesterkönig Melchisedek hat der Vf. im 7ten Cap. unseres Briefes typisch gedeutet, um dadurch die Erhabenheit Christi, des neutest. Hohepriesters über die levitischen Priester nachzuweisen. Wir reden von einer typischen, nicht von einer allegorischen Ausdeutung dieser Erzählung; denn die letztere Bezeichnung wäre eine durchaus unrichtige. Von „allegorischer Interpretationsweise" ist unser ganzer Brief vollkommen frei **). Der Unterschied zwischen ihr und der typischen Ausdeutung ist nämlich folgender: Die allegorische Deutung ist eine rein willkürliche; wird sie auf ein

---

*) Vgl. Delitzsch zu 11, 10. und 11, 14 ff. —

**) Dennoch ist nichts gewöhnlicher als die Behauptung, daß der Vf. unseres Briefes überaus häufig die allegorische Interpretationsweise anwende. Vgl. z. B. Lutterbeck, II. S. 247. Schumann, II. S. 772. 813 f. —

Schriftwort angewendet so ruht sie nicht auf dem Grunde des geschichtlichen Sinnes des betreffenden Ausspruchs; in ihrer Anwendung auf ein Institut oder auf eine Geschichtserzählung steht sie in keinem inneren Zusammenhange mit der geschichtlichen Bedeutung des Instituts oder mit dem, was nach der betreffenden Erzählung wirklich geschehen ist. Sie reißt sich von dem Boden der Geschichte ganz los. Wer zu einer allegorischen Deutung seine Zuflucht nimmt, läßt sich durch ganz zufällige Aehnlichkeiten bestimmen, die Ideen, für welche er Belege sucht, in Aussprüchen, in Instituten oder in Erzählungen, denen jene Ideen ganz fremd sind, wiederzufinden. Die allegorische Interpretation hat darum kein bestimmtes Maaß, keine Regel *) und keine Schranke. Nur der so überaus subjective Geschmack zieht ihr engere oder weitere Gränzen; sie bleibt wenigstens von Abenteuerlichkeiten frei, wenn der Geschmack ein gebildeter ist; aber den Character der Willkürlichkeit kann sie auch im besten Falle nicht verleugnen. — Die typische Auslegung dagegen hat objective Wahrheit; sie ruht auf der geschichtlichen Bedeutung des betreffenden Instituts oder Ereignisses, möge diese Bedeutung dem Interpreten klar zum Bewußtsein gekommen sein oder nicht. Ihre Voraussetzung ist, daß ein und dieselbe Idee im Verlaufe der Heilsgeschichte zuerst in vorläufiger, unvollkommener Weise sich verwirklicht hat, und später der ganzen Fülle ihres Inhaltes nach in's Dasein getreten ist. In diesem Falle ist die erste, unvollkommene Verwirklichung vermöge der die Heilsgeschichte beherrschenden und gestaltenden Teleologie ein Vorbild (Typus) der späteren, vollkomme-

*) Wir wollen hiermit nicht sagen, daß die allegorische Interpretation sich überhaupt an keine Regeln binde; aber wenn sie es thut, so sind diese Regeln eben auch willkürliche, nicht in der Sache selbst liegende, nur etwa durch das traditionelle hermeneutische Verfahren festgestellte. Dieser Art sind z. B. die philonischen κανόνες καὶ νόμοι τῆς ἀλληγορίας. —

nen Verwirklichung der Idee. Die in einem Institute verkörperte oder in einem Ereigniß als die dasselbe beherrschende Macht in's Leben getretene Idee ist das innere Band zwischen dem geschichtlich Wirklichen und den von der typischen Deutung daraus entwickelten Wahrheiten; diese heftet sich daher nicht an zufällige Aehnlichkeiten, sondern sie geht von dem mehr oder weniger klaren Verständniß des innersten Wesens, des idealen Kerns eines Institutes oder eines geschichtlichen Hergangs aus. Sie ist darum auch nicht willkürlich; das vorbildliche Verhältniß, in welchem der Typus zum Antitypus steht ist kraft der beide bestimmenden und gestaltenden Idee ein objectiv gegebenes; und die typische Deutung hat an diesem Verhältnisse ihre nicht der Willkür anheimgegebenen, sondern objectiv gegebenen Gränzen; sie hat daran ihr bestimmtes Gesetz. So hat sie freilich keinen so weiten Spielraum, wie die allegorische Auslegung; aber sie kann auch auf Anerkennung ihrer objectiven Berechtigung Anspruch machen, während jene hierauf verzichten muß. —

Haben wir hiermit den Unterschied der allegorischen und der typischen Ausdeutung bezeichnet, so ist in dem, was der Vf. Cap. 7 von Melchisedek sagt, nicht ein willkürlich-allegorisches, sondern ein objectiv berechtigtes typisches Interpretationsverfahren anzuerkennen. Denn es sind offenbar keine zufälligen Aehnlichkeiten, sondern es ist die Idee, deren Träger Melchisedek ist, um deren willen unser Vf. ihn als ein Vorbild Christi betrachtet. Tritt uns doch im ganzen A. T'e keine andere Erscheinung entgegen, in der sich die Idee eines an keine Abstammung geknüpften, allein auf persönliche Eigenschaften gegründeten, und mit königlicher Würde und Macht verbundenen Priesterthums verkörpert hat, als die hohe und geheimnißvolle Gestalt Melchisedeks. Als Repräsentant dieser Idee ist Melchisedek ein Typus des neutest. Priesterkönigs. Das typische Verhältniß zwischen ihm und Christus ist kein vom Vf. unseres Briefes willkürlich statuirtes, sondern ein objectiv

vorhandenes. Auch ist unser Vf. nicht der erste, der auf dasselbe aufmerksam geworden ist. Schon der Dichter des 110ten Psalms hat ja in seinen Aussagen über den theokratischen König, die in dem in §. 18 angegebenen Sinne messianisch zu nennen sind, Melchisedek als das Vorbild des idealen Priesterkönigs bezeichnet. —

Betrachtet man hiernach mit dem Vf. unseres Briefes das typische Verhältniß Melchisedeks zu Christo als ein von Gott beabsichtigtes, so muß die gläubige Schriftbetrachtung von vornherein zu der Annahme geneigt sein, es werde das Bild, welches die heilige Schrift von Melchisedek entwirft, der Art sein, daß man darin die Umrisse der Gestalt des neutest. Hohepriesters erkennen kann. Zu den Zügen dieses Bildes, sofern damit ein Vorbild des neutest. Hohepriesters gezeichnet werden soll, gehört dann nicht nur alles das, was die Schrift von Melchisedek sagt, sondern auch was sie nicht berichtet; es gehört also dazu nicht nur das, daß Melchisedek Priester des höchsten Gottes und König von Salem genannt wird, und daß Abraham ihm den Zehnten gibt und von ihm gesegnet wird, sondern auch das, daß die Schrift, die doch sonst auf die Herkunft der Priester so großes Gewicht legt, bei diesem Priesterkönig Vater und Mutter nicht nennt, überhaupt von seiner Abkunft schweigt, auch über seine Geburt und seinen Tod nichts sagt und von einem Nachfolger in seinem Priesteramt nichts berichtet. Selbst sein bedeutungsvoller Name und der Name der Stadt, über die er König war, gehören mit zur Vervollständigung des typischen Bildes. Durch alles dies hat Gott den Melchisedek in der Darstellung der heiligen Schrift dem neutest. Hohepriester, dem Sohne Gottes, gleichgemacht, damit dieser sein weissagendes Vorbild an ihm hätte. —

Was wir am Schlusse des vorigen Paragraphes über das hermeneutische Verfahren des Vf's gesagt haben, findet nun in seiner Erörterung über Melchisedek eine besonders augenfällige Bestätigung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er die Erzählung in Gen. 14 als einen geschichtlichen

Vorfall und Melchisedek selbst, sofern er bei diesem Vorfall handelnd auftritt, als eine historische, menschliche Person betrachtet. Dies geht sowohl aus 7,1 f., als aus den Ausdrücken ἀγενεαλόγητος und ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ in 7,3.*) unzweifelhaft hervor**). — Aber als geschichtliche Person hat Melchisedek und als geschichtlicher Vorfall hat die Erzählung, welche von ihm Kunde gibt, keine Bedeutung für den Vf. unseres Briefes. Nur dadurch, daß die Schrift ein solches Bild von diesem geschichtlichen Priesterkönige entwirft, daß dieser als ein Vorbild des neutest. Priesterkönigs erscheint, gewinnt seine Person und der Bericht über dieselbe eine bleibende Bedeutung; und nur sofern er zu einem solchen Vorbild gemacht ist, ist von ihm überhaupt in dem geschriebenen Gottesworte die Rede. Denn nur sofern der Bericht über ihn von der Erhabenheit des neutest. Hohepriesters Zeugniß gibt, redet Gott in demselben noch zu den Zeitgenossen des Vf's. — Nicht das was jener Bericht, als ein blos geschichtlicher betrachtet, aus der Vergangenheit erzählt, sondern was er sagt, um Melchisedek als ein weissagendes Vorbild des künftigen neutest. Hohepriesters erscheinen zu lassen, ist daher in den Augen des Vf's der eigentliche, von Gott

*) Vgl. zu diesen Ausdrücken Tholuck, De Wette, Ebrard, Lünem. und Delitzsch.—

**) Zwar meinen Bleek (zu 7,3. und 7,8.) und Nagel, die Aussagen μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές und μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ ließen sich nur unter der Voraussetzung genügend erklären, daß der Vf. den Melchisedek „als eine Incarnation des göttlichen Geistes oder wenigstens eines himmlischen Wesens" betrachtet habe; von dieser Voraussetzung aus erklären sie dann auch die übrigen Prädicate in 7,3. Ihnen stimmt Schumann, II. S. 814 bei. — Aber die Unhaltbarkeit dieser Ansicht ist schon von den vorhin angeführten Auslegern und von Auberlen (S. 455 f.) hinreichend nachgewiesen. Wir bemerken dazu nur noch, daß, wenn der Vf. wirklich die ihm von Bleek zugeschriebene Vorstellung gehegt hätte, sein Ausspruch über ein etwaiges Priesterthum Christi auf Erden in 8,4. mutatis mutandis ebenso gut von dem Hohepriesterthum Christi im Himmel gelten würde; er könnte auch im Himmel nicht Priester sein. Nagel (S. 346) nimmt freilich einen derartigen Widerspruch des Vf's mit sich selbst unbedenklich an. —

beabsichtigte Sinn der alttest. Erzählung*). So sieht er denn auch über den ihm wohlbekannten geschichtlichen Sinn derselben hinweg und hält sich nur an ihre bleibende, an ihre neutest. Bedeutung**); nicht die historische Person Melchisedek's als solche faßt er in's Auge, sondern er redet von ihm nur im Hinblick auf das Bild, welches die heilige Schrift von ihm entwirft, um ihn zu einem Typus des neutest. Hohepriesters zu machen. Daraus ist es zu erklären, daß er von Melchisedek sagt: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές (7,3.). Die Schrift entwirft nämlich von ihm, und von sonst Niemand, ein Bild, welches die Vorstellung eines für immer in seinem Amte bleibenden Priesters erweckt. Aaron z. B. hatte nach der Darstellung der Schrift sein Priesteramt nicht mehr, sobald er gestorben war; die fleischliche Satzung, auf welche die Schrift sein Priesterthum gründet, brachte dies nothwendig mit sich. Das Bild, welches die Schrift von ihm entwirft, ist also nicht das eines

*) Dies ist das Wahre an der von Reuß (II. S. 542) gemachten Bemerkung: die Exegese werde den Vf. nie gegen den Vorwurf vertheidigen können, daß er sich un jeu d'esprit aussi puéril que capricieux erlaubt habe, wenn sie sich nicht entschließe anzuerkennen, daß der Bericht der Genesis für ihn nicht eine Erzählung, sondern ein Dogma war, mit andern Worten, daß die Person des Melchisedek für ihn keine historische Wirklichkeit, sondern nur eine prophetische und typische Existenz hatte. — Nur ist das „nicht — sondern" in „nicht nur — sondern vorwiegend" umzusetzen; denn sicherlich ist nach den Anschauungen unseres Vf's die geschichtliche Existenz des Melchisedek durch seine „prophetische und typische Existenz" nicht ausgeschlossen, wenn jene ihm auch völlig gleichgültig und bedeutungslos erschien. —

**) De Wette zu 7, 2.3. meint, der Vf. sei sich des Unterschiedes zwischen der geschichtlichen und der typologischen Wahrheit nicht bewußt gewesen. Aber wenn er auch über diesen Unterschied nicht gerade reflectirt, so verrathen doch seine Worte (ἀγενεαλόγητος und ἀφωμοιωμ. τ. υἱ. τ. ϑ.) das mehr oder weniger klare Bewußtsein, daß seine Aussagen nicht der geschichtlichen Person des Melchisedek als solcher, sondern dem in der Schrift gezeichneten Bilde derselben gelten. Wie hätte es ihm auch verborgen sein können, daß dieselben über das Maaß des geschichtlich Wirklichen hinausgehen?! —

immer in seinem Amte bleibenden Priesters; darum kann er in dieser Beziehung auch nicht als ein Vorbild Christi betrachtet werden. Mit Bezug auf Melchisedek dagegen redet die Schrift von keiner fleischlichen Satzung, kraft deren er Priester geworden ist; in der Genesis und in der Psalmstelle erscheint seine Person als eine mit der Priesterwürde bekleidete, ohne daß irgendwo gesagt ist, wie und wodurch er Priester geworden ist; so erscheint sein Priesterthum durchaus als ein an seine Person geknüpftes. Auch von dem Aufhören seines Priesterthums und von einem Nachfolger in seinem Priesteramte ist nirgends etwas zu lesen, so daß ihm nach dem in der Schrift von ihm entworfenen Bilde die Priesterwürde als character indelebilis eigen ist. Daher kann von ihm gesagt werden: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. — In gleicher Weise sind die auf 7,3. (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ) zurückblickenden Worte μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ in 7,8. zu erklären. Auch diese Worte hat der Vf. geschrieben ohne sagen zu wollen, daß die historische Person des Melchisedek noch am Leben sei; er schrieb vielmehr auch sie, indem ihm nur das von der Schrift entworfene Bild Melchisedek's, in welchem dieser ein Typus des neutest. Hohepriesters ist, vor Augen stand. Indem nämlich die Schrift von seinem Tode schweigt, dagegen ausdrücklich bezeugt, daß er ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα sei (Ps. 110,4.) *) entwirft sie in der Schilderung seiner Person das Bild eines ewig lebenden Priesters **). — An der typischen Ausdeutung der

*) Daß nämlich der Vf. diese Worte gegen den Grundtext eng verbunden und als das betrachtet hat, worin der Messias-Priester nach der Weissagung des Psalmwortes dem Melchisedek ähnlich sein solle, ergibt sich aus 7, 15—17.; wie er dazu kommen konnte eine solche Aussage über Melchisedek in den Psalmworten zu finden, zeigen unsere obigen Bemerkungen über die Aussage μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. —

**) Die beiden oben erörterten Aussagen über Melchisedek werden im Wesentlichen in gleicher Weise von Tholuck, De Wette, Ebrard (dessen Ausführung besonders lesenswerth ist), Lünem., Stier

Erzählung von Melchisedek haben wir hiernach einen Beleg dafür, daß der Vf. das hermeneutische Verfahren,

---

(I. S. 192), Hofmann (II. S. 402), Reuß (II. S. 542) und Delitzsch erklärt. Die Erklärung des Primasius, jene Aussagen gälten von Melchisedek, sofern er in seinem Antitypus in Christo ewig Priester sei und ewig lebe, ist aus dem schon von Bleek angegebenen Grunde (vgl. auch Auberlen, S. 455) unhaltbar und muß von der unserigen wohl unterschieden werden. — Neuerdings hat übrigens Auberlen in der angeführten Abhandlung die beiden oben erörterten Aussagen in einer andern, auf den ersten Blick sehr ansprechend erscheinenden Weise zu erklären versucht. Er bemerkt, das ζῇ in 7,8. schließe den Tod Melchisedeks nicht aus; der Gegensatz zwischen den levitischen Priestern als sterblichen Menschen und dem Melchisedek als einem, der das Zeugniß habe, daß er lebe, sei daraus zu erklären, daß die Einsetzung der levitischen Priester in ihr Amt nach der Norm eines fleischlichen Gebotes erfolge, welches nur eine bestimmte natürliche Abstammung, dagegen keine lebendige und lebendigmachende Gemeinschaft mit Gott für die Uebernahme des Priesteramtes erfordere und erfordern könne; Melchisedek aber sei darum Priester, weil er in jener innerlichen, lebendigen und lebendigmachenden Gemeinschaft mit Gott stehe; und aus demselben Grunde sei er auch der Macht des Todes entnommen, und lebe auch in und nach seinem Tode. — Auf diese Erklärung von 7,8. gründet dann Auberlen seine Auffassung des ewigen Priesterthums Melchisedeks. „Durch sein priesterliches Nahen zu Gott, durch seine Gottesgemeinschaft lebt Melchisedek ewig; er lebt eben daher nur als Priester.“ Sein Priesterthum beschränkt sich freilich auf das „heilige und freie Nahen zu Gott;“ er ist in keinem andern Sinne ewiger Priester, als es nach der Apokalypse alle seligen Geister sind.“ (vgl. Auberlen a. a. O. S. 494—498). — Aber so sehr dieser Erklärungsversuch (den übrigens schon Marcus Eremita [in d. angef. Sch. Cap. 6] wenigstens in Betreff des ewigen Priesterthums Melchisedeks [vgl. dagegen Cap. 4] mit der richtigen Erklärung verbunden hat) sich dadurch empfiehlt, daß er den beiden Aussprüchen in 7,3. und 7,8. buchstäbliche Wirklichkeit vindicirt, ohne den Melchisedek zu einem übernatürlichen Wesen zu machen, so können wir denselben doch nicht für gelungen halten. Denn sowohl das ζῆν als auch das „Priester bleiben“ kommt in dem Sinne, in welchem Auberlen diese Ausdrücke auffaßt, wenigstens den frommen levitischen Priestern, ebenso gut zu, als dem Melchisedek. Auch jenen kann die lebendige und lebendigmachende Gemeinschaft mit

welches er in der messianischen Deutung mancher alttest. Stellen unbewußter Weise befolgt, auch bewußter Weise in

---

Gott nicht abgesprochen werden. Wenn dieselbe vom Gesetz auch nicht als ein Erforderniß zur Uebernahme des Priesteramtes bezeichnet ist, so ist sie und das auf ihr beruhende ζῆν darum doch nichts, was den Melchisedek vor frommen levitischen Priestern auszeichnet. — Ebenso verhält es sich mit dem ewigen Priesterthume Melchisedeks; man hätte, wenn Auberlen dasselbe richtig auffaßte, dem Vf. sagen können, daß die levitischen Priester mit ihrem Tode zwar aufhörten, levitische Priester zu sein, daß sie aber, wenn sie anders fromme Männer waren, schon während ihres Lebens, und nach ihrem Tode auch in demselben Sinne Priester, und zwar ewige Priester seien, wie Melchisedek. Um diesen Einwendungen zu entgehen, müßte Auberlen geltend machen, daß hier nur das in Betracht zu ziehen sei, was die Schrift sage; bei Melchisedek nämlich seine lebendige Gemeinschaft mit Gott, und das in ihr begründete ewige Leben und ewige Priesterthum; bei den levitischen Priestern das was sie eben zu levitischen Priestern macht und was sie als solche sind; dagegen sei das was sie etwa, abgesehen von ihrer Eigenschaft als levitischer Priester, vermöge persönlicher Frömmigkeit seien, nicht mit in Rechnung zu bringen. — Allein damit würde offenbar zu unserer Erklärung der betreffenden Stellen zurückgelenkt; die Herbeiziehung der Idee des durch den Tod nicht unterbrochenen ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott erweist sich also als ein unnöthiger und keinen Nutzen bringender Umweg. — Dazu kommt, daß, wenn das Hohepriesterthum Christi mit dem Priesterthume Melchisedeks verglichen wird, unter dem letzteren unmöglich ein Priesterthum verstanden sein kann, wie es jeder andere gottselige Mensch auch hat; es kann dabei nur an ein Priesterthum gedacht werden, dessen Träger die Aufgabe hat, zwar nicht Sünden durch Opfer zu sühnen, aber doch Andere priesterlich zu vertreten und ihnen durch seine Fürbitte den Segen Gottes zu vermitteln; dessen Träger also Gott näher steht, als die für welche er Priester ist. Dies ist auch das Verhältniß, in welchem der historische Melchisedek zu Abraham steht. Im ewigen Leben aber hat Melchisedek kein solches besonderes Priesteramt, das ihn zum Vermittler zwischen Gott und anderen Menschen macht. Darum kann das ewige Priesterthum Melchisedeks nach der Auberlen'schen Auffassung desselben nicht als ein Vorbild des himmlischen Hohepriesterthums Christi betrachtet werden. —

Anwendung bringt, das Verfahren nämlich den geschichtlichen Sinn alttest. Stellen außer Betracht zu lassen und nur die höhere, prophetische Bedeutung, welche ihnen vermöge ihres idealen Gehaltes zukommt, in's Auge zu fassen. —

Dritter Abschnitt.

Biblisch-theologische Vergleichungen.

Nachdem wir in den beiden vorigen Abschnitten die Lehre des Vf's über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes ausführlich dargestellt, und seine Anschauungen über die heiligen Schriften des alten Bundes, sowie sein hermeneutisches Verfahren in der Benützung derselben beleuchtet haben, müssen wir auf dem Gebiete der biblischen Theologie eine Umschau halten um zu sehen, welche Stellung wir dem Lehrbegriffe unseres Briefes hinsichtlich des bisher erörterten Lehrstücks in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung anzuweisen haben, und um uns wo möglich die menschlich-subjective Genesis seiner Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes klar zu machen. — Bevor wir jedoch die Vergleichung des ganzen bisher entwickelten Lehrstücks mit dem entsprechenden anderer Lehrbegriffe anstellen, wollen wir einer zusammenhängenden biblisch-theologischen Erörterung über die Vorstellung von den zwei Weltzeiten, welcher wir in unserem Briefe begegneten (vgl. §. 8), hier ihre Stelle anweisen. —

§. 20.

Biblisch-theologisches über die zwei Weltzeiten.

Zu vgl.: 1) Herm. Witsii, diss. de seculo hoc et futuro in seinen Miscellan. T. I. lib. II. diss. 6 und in der unter dem Titel Nov. Test. ex Talmude et Antiquit. Hebr. illustratum von Joh. Gerh. Meuschen herausgegebenen Sammlung von Dissertationen (Leipzig, 1736), S. 1171—1183.

2) Jac. Rhenferdii, diss. I. de phrasi graeca N. T. ὁ αἰὼν ὁ μέλλων et hebraea הָעוֹלָם הַבָּא. 1693; bei Meuschen a. a. O. S. 1116—1130.
3) Desselben diss. II. exhibens testimonia recentiorum Rabbinorum de seculo futuro et diebus Messiae; bei Meuschen a. a. O. S. 1130—1149.
4) Desselben Vindiciae sententiae de seculo futuro; bei Meuschen a. a. O. S. 1149—1171. —
5) Christ. Schoettgenii, diss. de seculo hoc et futuro in seinen hor. hebr. et talmud. I. S. 1153—1158. Vgl. auch II. S. 23—27. —

Die Wurzel dieser Vorstellung ist bekanntlich der altteſt. Begriff בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (vgl. Gen. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 4, 30. 31, 29. Jes. 2, 2. Jer. 23, 20. 30, 24. 48, 47. 49, 39. Ez. 38, 16. Hos. 3, 5. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28. 10, 14.); diese Formel bedeutet keineswegs: „in der Folge der Tage" *) d. h. „in der Folgezeit, in der Zukunft" **), auch nicht blos: „in später Folgezeit" ***); sondern sie bezeichnet „die späteste Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt" †), und bildet den Gegensatz zu בְּרֵאשִׁית; die Uebersetzung „am Ende der Tage" ist also vollkommen richtig. Bei den Propheten kommt der Ausdruck fast nur als Bezeichnung der messianischen Zeit vor, wie dies seinem Begriffe entsprechend nicht anders erwartet werden kann ††). Die Uebersetzung der

*) Knobel zu Gen. 49, 1.

**) Bleek zu Hebr. 1, 1.

***) Tuch zu Gen. 49, 1. Vgl. Num. 24, 17., welche Stelle man für diese Uebersetzung anführen könnte. —

†) Hitzig zu Mich. 4, 1. —

††) Vgl. Hengstenberg: die Geschichte Bileams und seine Weissagungen, S. 158 ff.; desselben Christologie des A. T's (2te Aufl.), I. S. 328. 427. 508.; Knobel zu Jes. 2, 2. —

LXX lautet ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Jes. 2, 2.) oder ἐπ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν Gen. 49, 1. Deut. 8, 16. 32, 20. Ez. 38, 16. Hos. 3, 5. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28. 10, 14.) oder ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (Num. 24, 14. Jer. 23, 20. 49, 39.), auch ἐπ' ἐσχάτῳ τ. ἡμ. (Deut. 4, 30.) und ἔσχατον τ. ἡμ. (Deut. 31, 29.)*). Der Chaldäer übersetzt בְּסוֹף יוֹמַיָּא oder בְּסוֹף הַזְּמַן. Aus der Wurzel dieses alttest. Begriffs ist nun die talmudische und rabbinische Vorstellung von zwei Weltzeiten, dem עוֹלָם הַזֶּה und dem עוֹלָם הַבָּא hervorgewachsen. Innerhalb derselben findet jedoch hinsichtlich des Verhältnisses der eigentlich messianischen Zeit, der Zeit des Messias (יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ) zu den zwei Weltzeiten ein Unterschied statt, indem jene bald zu dem עוֹלָם הַזֶּה, bald zu dem עוֹלָם הַבָּא gerechnet, bald auch von beiden geschieden und zwischen dieselben hinein gestellt wird**). Diese drei verschiedenen Vorstellungsweisen können sich, wie man leicht sieht, alle mit gleichem Rechte auf den alttest. Ausdruck berufen, da demselben der Gedanke einer über die messianische Zeit hinausliegenden „zukünftigen Zeit" noch ganz fremd ist. Was die alttest. Aussagen erfordern, daß nämlich die Erscheinung des Messias an's Ende der Tage gesetzt werde, das halten alle drei Vorstellungsweisen fest; sie unterscheiden sich nur durch die verschiedene Bestimmung des Grenzpunktes zwischen der „gegenwärtigen" und der dem A. T'e noch unbekannten „künftigen Weltzeit"; diesen Grenzpunkt konnte man mit gleichem Rechte nach „dem Ende der Tage" oder vor demselben ansetzen, oder man konnte auch dies „Ende der Tage" selbst als eine Grenzzeit betrachten. —

---

*) An einigen der angeführten Stellen schwankt jedoch die Lesart.

**) Die Belegstellen s. in den oben angeführten Schriften und bei Bleek, II. S. 21 ff., der auch über den zwischen Rhenferd und Witsius über diesen Gegenstand geführten Streit, in welchem jene Schriften gewechselt wurden, berichtet hat. —

Die Vorstellung von den zwei Weltzeiten begegnet uns nun auch im N. T'e sehr häufig. Christus selbst unterscheidet zwei αἰῶνες: ὁ αἰὼν οὗτος oder ὁ καιρὸς οὗτος und ὁ αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος oder ἐκεῖνος (vgl. Matth. 12, 32. Marc. 10,30. Luc. 18,30. 20,34 f.); der Wendepunkt beider ist die συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 13,39. 40. 49. 24,3. 28,20.); und diese ist die Zeit der Wiederkunft des Menschensohnes zum Gericht, so daß die erste Weltzeit noch die ganze zwischen der ersten Erscheinung Christi im Fleisch und seiner zweiten Erscheinung in der Herrlichkeit mitten inne liegende irdische Entwicklungsperiode des Gottesreiches in sich schließt, während die „zukünftige Zeit" die Zeit des vollendeten Gottesreiches ist. In Uebereinstimmung hiermit ist auch in den von Johannes berichteten Reden Christi der Tag der Todtenauferstehung und des Gerichts ἡ ἐσχάτη ἡμέρα genannt (Joh. 6,39. 40. 44. 54. 11,24. 12,48.). Offenbar hat Christus diese Vorstellung von den zwei Weltzeiten aus den religiösen Anschauungen seiner jüdischen Zeitgenossen einfach aufgenommen; nur ist nicht mehr die Erscheinung des Messias überhaupt, sondern seine zweite Erscheinung die Grenzscheide der Weltzeiten *).

Dieselbe Vorstellung finden wir in den Briefen des Apostels Paulus. Denn wenn er im Gegensatz zu den Leiden τοῦ νῦν καιροῦ von der „zukünftigen" (μέλλουσα) Herrlichkeit spricht, die an uns offenbar werden soll (Röm. 8,18.), so thut er dies offenbar auf Grund einer Vorstellung, welche die Zeit, in der die Christen noch mannigfache Leiden zu dulden haben, zu der ersten Weltzeit rechnet, und erst mit der Vollendung, d. h. mit der Parusie die „zukünftige Zeit" ihren Anfang nehmen läßt. Ganz klar liegt diese Vorstellung in Tit. 2,12 f. vor: die Christen leben ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, und diesem ist die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi gegenübergestellt. Von

*) In welchem Verhältniß diese Vorstellung zu den drei rabbinischen Vorstellungsweisen steht, so fern diese von einander abweichen, bleibe hier unerörtert.

den mit der Parusie beginnenden neuen Zeitläufen sind wohl auch die αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι in Eph. 2, 7. zu verstehen; und die ἔσχαται ἡμέραι welche nach 2 Tim. 3, 1. (vgl. 1 Tim. 4, 1.) die näher beschriebenen bösen Zeitumstände bringen werden, bezeichnen jedenfalls die der Parusie unmittelbar voraufgehende Zeit (vgl. noch Eph. 1, 21.: οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι). — Wenn in den angeführten Stellen die Vorstellung von den zwei Weltzeiten noch ganz dieselbe Gestalt hat, in welcher sie uns auch in den Reden Christi begegnete, so zeigt sich doch in anderen Stellen, daß der Apostel Paulus dieselbe eigenthümlich gestaltet und weiter ausgebildet hat. Er giebt nämlich den Ausdrücken ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰών, ὁ ἐνεστὼς αἰών neben ihrer zeitlichen Bedeutung auch eine ethische; „diese Weltzeit", d. h. die vormessianische Zeitperiode, trägt den Character der Unsittlichkeit und Gottentfremdung (vgl. Röm. 12, 2. 1 Cor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18. 2 Cor. 4, 4. Gal. 1, 4. Eph. 2, 2. 2 Tim. 4, 10.). Diese ethische Bedeutung hatte der Ausdruck in den Reden Christi noch nicht; die „gegenwärtige Zeit" war wohl die Zeit des noch unvollendeten Gottesreiches, während welcher Böse und Gute nebeneinander im Himmelreich sind; sie war eine Zeit der Unvollkommenheit; aber sie war keine Zeit der sittlichen Verderbniß. In Folge dieser Umgestaltung des Begriffs wird auch das Verhältniß der Christen zu der „gegenwärtigen Zeit" ein anderes. Während nach der in den Reden Christi und in den zuerst angeführten paulinischen Stellen vorliegenden Anschauung die Christen noch in der gegenwärtigen Zeit leben, erscheint diese, sobald der Ausdruck jene ethische Bedeutung erhält, als eine für die Christen vergangene Zeit (vgl. Röm. 12, 2. Gal. 1, 4. Phil. 3, 20. Col. 1, 13.). — Auch noch in einer andern Beziehung hat der Apostel die Vorstellung von den zwei Weltzeiten etwas anders gestaltet. Er erwartete die Wiederkunft Christi und also auch den Anbruch des zweiten Weltalters in Kurzem; die in mehrere Aeonen zerfallende erste

Weltzeit erschien ihm daher als eine seit der ersten Erscheinung Christi im Ablaufen begriffene; die kurze Zeit von der Ankunft bis zur Wiederkunft Christi bildete in seinen Augen den Schluß derselben; daraus ist es zu erklären, daß er 1 Cor. 10, 11. sagt, die Enden der Weltzeiten (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) seien zu uns gelangt d. h. sie seien in unsere Lebenszeit eingetroffen *). Doch ruht diese Anschauung immer noch auf der Vorstellung, daß die Wiederkunft Christi den eigentlichen Wendepunkt der beiden Weltalter bezeichnet. —

Dieselbe durch die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi etwas modificirte Vorstellung finden wir auch in andern neutest. Schriften. Auf Grund derselben betrachtet Petrus in der Pfingstrede die Zeit der Geistesausgießung, also seine eigene Zeit als die Zeit der ἔσχαται ἡμέραι (Act. 2, 17.), und setzt in seinem Briefe die erste Erscheinung Christi ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων (1 Petr. 1, 20.), welche Zeitbestimmung in der andern: πρὸ καταβολῆς κόσμου ihren Gegensatz hat. Das Ende des hier durch ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων bezeichneten Zeitraums bezeichnet er an einer andern Stelle als den καιρὸς ἔσχατος, und redet von demselben als von dem Zeitpunkt, in welchem zugleich mit der Wiederkunft Christi die Heilsvollendung eintritt (1 Petr. 1, 5.) **). — Wie Petrus, so nennt auch Jacobus die zwischen der ersten Erscheinung Christi und dem Endgericht mitten inneliegende Zeit ἔσχαται ἡμέραι (Jac. 5, 3.). —

Dagegen berechtigt uns die Stelle 1. Joh. 2, 18.: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν nicht, auch dem Apostel Johannes die Vorstellung zuzuschreiben, daß mit der ersten Erscheinung

*) Nicht mit der συντέλεια τ. αἰώνων, wie Meyer z. d. St. angibt, wohl aber mit den ἔσχαται ἡμέραι sind „die Enden der Weltzeiten" identisch. Weiß, S. 82, Anm. 3, will den Ausdruck irriger Weise mit dem πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1, 10.) identificiren. —

**) Vgl. Weiß, S. 83 ff. Jedoch ist die Folgerung aus 1 Petr. 1, 20. Act. 2, 17. 3, 24., der Apostel denke bereits mit der ersten Erscheinung Christi die Vollendungszeit eingetreten, eine unberechtigte. —

Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters begonnen habe; er bezeichnet allerdings, wie Petrus und Jakobus, seine eigene Zeit als das Ende des ersten Weltalters, aber er thut dies nur, weil ihm die antichristischen Irrlehren, die ein Zeichen der herannahenden Wiederkunft Christi sein sollen, schon vorhanden zu sein scheinen. Seine Vorstellung von den zwei Weltzeiten ist also mit der in den Reden Christi vorkommenden wesentlich identisch. Dies gilt in noch höherem Maaße von der 2 Petr. 3, 3. (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) und Jud. 18. (ἐπ' ἐσχάτου χρόνου oder ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ) zu Grunde liegenden Vorstellung. —

Trotz mancher Verschiedenheiten stimmen doch alle bisher betrachteten neutest. Anschauungen darin überein, daß sie das zweite Weltalter erst mit der Wiederkunft Christi beginnen lassen, so daß die συντέλεια τῶν αἰώνων auch für die Christen noch eine rein zukünftige ist. Es ist dies wie wir gesehen haben, auch bei der von Petrus, Jacobus und Paulus — von dem letzteren aber nur in 1 Cor. 10, 11. — ausgesprochenen Anschauungsweise der Fall, nach welcher mit der ersten Erscheinung Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters angebrochen ist. Nur bei dem Apostel Paulus fanden wir außerdem auch eine Vorstellung, nach welcher der αἰὼν οὗτος für die Christen schon ein vergangener ist; doch hat dieselbe keinen weiteren Einfluß auf die Gestaltung seiner Vorstellung von den zwei Weltaltern geübt, da der Begriff des αἰὼν οὗτος in den betreffenden Stellen seine zeitliche Bedeutung fast ganz verloren, und dafür eine vorwiegend ethische erhalten hat. —

Im Hebräerbrief haben wir nun eine von allen sonstigen neutest. Vorstellungsweisen ganz abweichende kennen gelernt. Mit Petrus, Jacobus und Paulus (in 1 Cor. 10, 11.) läßt er zwar mit der ersten Erscheinung Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters beginnen*);

*) Vgl. mit dem Gegensatz πάλαι — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Hebr. 1, 1. den oben angeführten Gegensatz in 1 Petr. 1, 20. —

aber die συντέλεια τῶν αἰώνων fällt ihm nicht mit der Wiederkunft Christi zusammen; vielmehr schiebt er dieselbe von diesem unbestimmten, noch in der Zukunft liegenden Zeitpunkt in die Vergangenheit zurück und betrachtet den Tod Christi als den Wendepunkt des alten und des neuen Weltalters. Diese dem Vf. unseres Briefes eigenthümliche*) Umgestaltung der Vorstellung von den zwei Weltzeiten wirft ein helles Licht auf die unermeßliche Bedeutung, welche in seinen Augen der Tod Christi hat. Denn nur daraus, daß ihm derselbe für die Geschichte des neutest. Gottesreiches noch viel bedeutungsvoller und folgenreicher erschien, als die Wiederkunft Christi, läßt sich eine solche Abweichung von der gewöhnlichen Vorstellungsweise erklären. —

Das erste Weltalter ist nach unserem Vf. wenigstens für die Christen vergangen. Aber der Grund dieser Anschauung ist nicht, wie in den angeführten paulinischen Stellen, eine Zurückstellung der zeitlichen Bedeutung und eine fast nur ethische Fassung des Begriffs „die gegenwärtige Zeit", sondern die Verlegung der Grenzscheide der beiden Weltzeiten; jene ethische Gestaltung des Begriffs ὁ αἰὼν οὗτος ist das ausschließliche Eigenthum des Apostels Paulus geblieben. —

Ueberhaupt betrachtet der Vf. unseres Briefes die erste Weltzeit weniger als eine Zeit der sittlichen Verderbniß, denn als eine Zeit, da man sich vom Sündenbewußtsein beschwert, und durch äußerliche Satzungen zurückgehalten noch nicht zu Gott nahen konnte. Sie ist ihm nicht eine Zeit der Gottentfremdung, sondern eine Zeit, in welcher die Sehnsucht nach Gott noch keine Befriedigung finden konnte, weil der Weg zum himmlischen Allerheiligsten noch nicht geoffenbart war. Es hängt dies — abgesehen von dem was wir in §. 23 bemerken werden — auch damit zusammen, daß er überall nicht

*) Köstlin, S. 412 will mit Hilfe von Apoc. 1,7. nachweisen, daß auch in Joh. 19,37. eine Anschauung vorliege, nach welcher das Ende der Welt mit dem Tode Christi zusammenfalle. Allein der Nachweis ist ihm durchaus mißglückt. —

den Zustand der ganzen Menschheit, sondern speciell den des alttest. Bundesvolkes in's Auge faßt. —

Wir weisen schließlich nur noch kurz darauf hin, daß die Verlegung des Anfangstermins der Vollendungszeit von der Zukunft in die Vergangenheit, von der Wiederkunft Christi in die Zeit seiner ersten Erscheinung, obschon sie sich sonst in keiner neutest. Schrift findet, dennoch als eine in sonstigen neutest. Lehrsätzen wohl begründete erscheint. Christus selbst spricht ja von dem Himmelreiche bald als von einem gegenwärtig schon vorhandenen, bald als von einem erst kommenden Reiche*); und diese doppelte Betrachtungsweise zieht sich durch das ganze N. T. hindurch. Die Ansetzung des Wendepunktes der beiden Weltalter auf die Zeit der Wiederkunft Christi ruht auf der Idee, daß das Reich Gottes noch ein zukünftiges sei. Die Idee des gegenwärtig schon vorhandenen Gottesreiches berechtigte aber ebenso gut jenen Wendepunkt in die Vergangenheit und zwar, da der Eintritt des Gottesreiches sich an die Person Christi anknüpft, in die Zeit der ersten Erscheinung Christi zu setzen. — Es ist ja auch nichts natürlicher, als daß die erste Erscheinung Christi auch als ein Hauptwendepunkt in der Geschichte des Reiches Gottes betrachtet wird; und so hat denn auch — abgesehen von der oben erörterten Vorstellung, welche diesen Wendepunkt als den Anfang der *ἔσχαται ἡμέραι* betrachtet — der Apostel Paulus einen besonderen Ausdruck zur Bezeichnung desselben; wir meinen den Ausdruck *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. 4, 4.), oder *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* (Eph. 1, 10.), oder *καιροὶ ἴδιοι* (Tit. 1, 3.). — Daß aber der Vf. unseres Briefes den Wendepunkt der beiden Weltalter nicht überhaupt in der Zeit der ersten Erscheinung Christi, sondern speciell in der Zeit seines Todes erkennt, rechtfertigt sich von selbst durch die Bedeutung, welche der Tod Christi in dem Ganzen seines Lehrbegriffs hat. —

---

*) Vgl. Schmid, I. S. 326 ff. und Schumann, I. S. 367 bis 370. —

§. 21.

Die alttest. Grundlage der Anschauungen des Vf's.

Wir haben nun zunächst das Verhältniß der Lehre unseres Briefes zu dem A. T'e in's Auge zu fassen. Schon früher (§. 5) ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Grundton des alttest. Gottesbewußtseins durch das, was unser Vf. von Gott aussagt, überall hindurchklingt. In einem alttest. Begriffe erkannten wir die Wurzel der Vorstellung von den zwei Weltaltern (§. 20). Aber auch das ganze bisher entwickelte Lehrstück ruht auf alttest. Grundlage. Der Vf. hat nicht nur den Begriff διαθήκη ganz unverändert aus dem A. T'e herübergenommen, sondern er hat auch die Vorstellungen von der inneren Organisation des alten Bundes, welche er aus der Schrift gewonnen hatte, einfach auf den neuen Bund übertragen. Namentlich hat er der in einem Priester- und Opferinstitut bestehenden Versöhnungsanstalt im neuen Bunde dieselbe Stellung und Bedeutung belassen, welche dieselbe im alten Bunde hatte. Ferner ist die Erkenntniß der Mangelhaftigkeit des alten und der Vollkommenheit des neuen Bundes dem Vf. gewiß nicht zum geringsten Theile durch die Betrachtung alttest. Schriftworte aufgeschlossen worden; nicht als ob er sie überhaupt auf diesem Wege erst gewonnen hätte; aber im Lichte alttest. Schriftworte ist dieselbe wenigstens klarer, sicherer und vollständiger geworden. — Auch hat sich die Betrachtungsweise des alten Bundes als einer abbildlichen Vorausdarstellung des neuen auf Grund alttest. Aussagen über die mosaische Stiftshütte, namentlich aus Ex. 25,40. entwickelt. — Daß endlich alttest. Schriftworte die Hauptgrundlage der Gewißheit sind, welche der Vf. darüber hat, daß der alte Bund und alle seine Fleischessatzungen seit der Aufrichtung des neuen Bundes als abgethan zu betrachten sind, ist schon früher (§. 14) bemerkt worden. —

Außerdem läßt es sich auch noch in manchen einzelnen Punkten nachweisen, daß die Anschauungen des Vf's

auf alttest. Grundlage ruhen. So ist es überhaupt schon eine alttest. Anschauung, wenn die Offenbarung Gottes — wie dies in unserem Briefe der Fall ist (§. 6) — immer als ein Reden Gottes, also als eine in der Form des Wortes den Menschen zu Theil werdende betrachtet wird *). Aber auch die specielle Vorstellung von dem Worte Gottes, welche wir in unserem Briefe vorfanden (§. 6) ist in nichts von derjenigen verschieden, welche sich im A. T'e findet. Denn auch in der alttest. Schrift erscheint das דְּבַר יְהוָֹה als eine energische Lebensäußerung Gottes. Wie durch das Wort Jehova's der Himmel geschaffen ist (Ps. 33, 6.), so vollzieht dasselbe auch selbst die Verheißungen und Drohungen, welche es ankündigt (vgl. Jes. 9, 7. 45, 23. 55, 10 f.). So oft Jehova auf Erden etwas ausführen will, sendet er sein Wort aus, und dieses vollzieht seinen Willen vermöge der lebendigen Gotteskraft die ihm innewohnt (vgl. Ps. 107, 20. Ps. 147, 15. 18.). Wegen der unwiderstehlichen Energie seiner Wirksamkeit wird es einem Feuer und einem Hammer, der Felsen zerschmettert, verglichen (Jer. 23, 29.). Unverkennbar ist in solchen Aussprüchen das Wort Gottes als eine energische Lebensäußerung Gottes betrachtet. —

Endlich kann auch die Vorstellung des Vf's von dem neutest. Gottesvolke und namentlich die Anschauung, nach welcher die Juden-Christen der Hauptbestandtheil und Grundstock desselben sind, ihren alttest. Ursprung nicht verleugnen. Die alttest. Prophetie weissagt bekanntlich schon, daß auch alle Heiden an den Segnungen der messianischen Zeit Theil nehmen sollen; sie verkündet auch, daß der gottlose Theil des israelitischen Volkes durch die der messianischen Zeit vorausgehenden göttlichen Strafgerichte ausgerottet werden soll; dabei aber betrachtet sie doch immer den Rest des Volkes Israel, der sich bekehren und wieder sehr vermehren wird, als den Grundbestandtheil des messianischen Volkes, zu wel-

*) Vgl. Lücke, Comment. zum Ev. Johannis 3te Aufl. I. S. 256. —

chem die heidnischen Völker hinzukommen (vgl. z. B. Jes. 2, 1—4. mit 4, 2 f. 25, 6 ff. 56, 3—9. 65, 1. 8—12. 66, 18—23. Mich. 4, 1 ff. Ps. 87). Und dies eben ist ja auch — wie wir gesehen haben (§. 16) die Vorstellung unseres Vf's. —

§. 22.

Die Lehre unseres Briefes und die Aussprüche Christi über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes.

Der Vf. hat sich selbst bemüht, die Uebereinstimmung seiner Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes mit den Aussprüchen des alttest. Gotteswortes in vielen Punkten nachzuweisen. Für uns ist aber auch die Frage von Wichtigkeit, in welchem Verhältnisse dieselbe zu den hier in Betracht kommenden Aussprüchen Christi steht, und ob sie sich als eine in denselben begründete Lehre legitimiren kann. —

Von ihren Grundgedanken: von der Idee der Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten und von der Idee des zwischen beiden Bündnissen bestehenden unauflöslichen Zusammenhangs dürfen wir zwar, ohne es erst nachweisen zu müssen, sagen, daß sie in den Aussprüchen Christi wohl begründet sind. In der Ausführung des Vf's über die Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttest. finden wir auch im Einzelnen nichts, was nicht auch ein leicht erkennbarer Bestandtheil der Lehre Christi wäre. Denn Christus spricht ja oft das Bewußtsein aus, daß er als der Sohn, der Vermittler der letzten und höchsten, schlechthin vollkommenen Offenbarung Gottes ist (vgl. z. B. Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Joh. 3, 11—13. 6, 46. und add.), und preist seine Jünger darüber selig, daß sie sehen und hören, was viele Propheten und Gerechte zu sehen und zu hören begehrten, ohne daß ihnen ihr Wunsch gewährt wurde (Matth. 13, 16 f. Luc. 10, 23 f.). Selbst die eigenthümliche Vorstellung, nach welcher Gott in der alttest. Offenbarung

gleichsam auf Erden, in der neutest. dagegen vom Himmel herab redet, hat ihre bestimmten Anknüpfungspunkte in Aussprüchen Christi. Er erklärt, daß er rede, was er bei seinem Vater im Himmel gesehen und gehöret habe; er bezeichnet den Inhalt der von ihm gebrachten neuen Offenbarung mit dem Ausdruck *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (vgl. Matth. 13, 11.); und der in der Bergpredigt vorliegende Gegensatz zwischen dem was den Alten gesagt war und dem was Christus sagt, ist hauptsächlich ein Gegensatz des durch gegebene irdische Verhältnisse bedingten Gotteswillens zu dem reinen, absoluten Gotteswillen*). Ueberhaupt ruht ja jene Vorstellung auf der Erkenntniß des irdischen Characters des alttest. und des himmlischen Characters des neutest. Gottesreiches; und diesen Unterschied zwischen beiden Gottesreichen hat Christus sehr significant markirt, indem er das von ihm selbst begründete Gottesreich *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* nannte. —

Fraglich kann es aber erscheinen, ob Christus zu dem alttest. Gesetze ganz dieselbe Stellung eingenommen und die alttest. Institutionen, namentlich das Priester- und Opferinstitut in ganz gleicher Weise betrachtet hat, wie unser Vf. — Erkennt er die alttest. Institutionen als weissagende Schattenbilder dessen, was im neuen Bunde in's Leben treten sollte, an? Lehrt er andererseits, daß das alttest. Priester- und Opferinstitut für die Glieder des neutest. Bundesvolkes keine Bedeutung mehr habe, und daß alle alttest. gottesdienstlichen Satzungen ihre Geltung verloren haben? Fordert er gar von seinen Jüngern, daß sie sich von den alttest. Fleischessatzungen geradezu lossagen und aus dem Verband des alttest. Gemeinwesens heraustreten sollten? Diese Fragen lassen sich nicht ohne Weiteres bejahen; und wir sehen uns genöthigt auf dieselben etwas näher einzugehen. —

*) Vgl. Weiß: Die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt, in den Studien und Kritiken 1858 H. 1. —

Bekanntlich spricht sich Christus über seine Stellung zu dem mosaischen Gesetze sehr entschieden dahin aus, daß nicht das καταλῦσαι, sondern das πληρῶσαι des Gesetzes seine Sache sei; das ganze Gesetz bleibe verbindlich; nicht eine einzige der allergeringsten Satzungen desselben dürfe von den Bürgern des Himmelreiches als ungültig geworden betrachtet werden (Matth. 5, 17—19. Luc. 16, 17.). Wie reimt sich nun die von dem Vf. unseres Briefes gelehrte ἀθέτησις mehrerer Satzungen des mosaischen Gesetzes, ja aller darin enthaltenen δικαιώματα λατρείας mit diesem Ausspruche Christi? Gewiß hat Christus dabei das Gesetz vorwiegend als Sittengesetz betrachtet, wie die mit Matth. 5, 21. beginnende Gesetzesauslegung zeigt, und wie er dies auch sonst in seinen das Gesetz betreffenden Aussprüchen thut. Aber dies giebt uns kein Recht zu der Behauptung, daß sein Ausspruch nur von dem Sittengesetze und nicht von dem Cärimonialgesetze gelte; denn in dem Begriffe ὁ νόμος ist auch das letztere eingeschlossen, und einen Unterschied zwischen dem Cärimonial- und dem Sittengesetze hat Christus überhaupt nirgends gemacht. Auch von den Satzungen, deren Abrogation unser Vf. ausspricht, muß also das Wort Christi gelten, daß er nicht gekommen war dieselben aufzulösen, sondern sie zu erfüllen. Freilich kann es nicht die Meinung Christi gewesen sein, daß alle Satzungen des Gesetzes unverändert fortbestehen und in der bisherigen Weise fort und fort beobachtet werden sollten; in diesem Sinne ließe sich sein Wort von vielen Geboten, die wir zum Sittengesetze rechnen müssen, eben so wenig verstehen als von cärimoniellen Satzungen. Daß es wirklich nicht so zu verstehen ist, zeigt am besten die folgende Gesetzesauslegung. Worin bestünde auch sonst das dem καταλῦσαι entgegengesetzte πληρῶσαι? — Dies πληρῶσαι bedeutet gegenüber dem Außer-Bestand-setzen „zum Vollbestand bringen"*). Zum Vollbestand bringt Christus das Gesetz

---

*) Vgl. Hofmann, II. S. 70. —

nicht allein**), aber doch **zunächst** durch Herausstellung des idealen Gehaltes, welcher in dem ganzen mosaischen Gesetze und in jeder einzelnen Satzung desselben beschlossen ist. Sofern und soweit das Gesetz eine Offenbarung des absoluten Gotteswillens war — und das war auch jede cärimonielle Satzung in bestimmtem Maaße — wollte Christus auch nicht ein Jota in demselben aufheben; aber er wollte dasselbe vollenden, indem er es zum vollkommenen Ausdruck des absoluten Gotteswillens vervollkommnete. — Das mosaische Gesetz war eben nicht blos eine **Enthüllung**, sondern auch eine **Verhüllung** dieses Gotteswillens; denn der Wille Gottes konnte in demselben nicht einen vollkommen entsprechenden, sondern nur einen unvollkommenen, durch die Zeitverhältnisse, die Volkseigenthümlichkeit und die Natur des theokratischen Staates mannigfach bedingten und beschränkten Ausdruck finden. Darum enthält jenes *πληρῶσαι* **nothwendigerweise** auch ein **negatives** Moment; indem Christus das Gesetz vollendet, muß er alle Hüllen hinwegthun, mit denen dasselbe in seiner alttest. Gestalt den absoluten Gotteswillen noch umgeben hatte. Das *πληρῶσαι* **schließt daher eine die temporäre Erscheinungsform des Gesetzes betreffende** *ἀθέτησις* **nicht nur nicht aus, sondern ist sogar ohne sie gar nicht möglich.** —

Wenn auch von den **gottesdienstlichen Satzungen** des alttest. Gesetzes in dem angegebenen Sinne gesagt werden muß, daß Christus sie vollendet habe, so wird ihnen damit zwar, sofern und soweit sie Ausdruck des absoluten Gotteswillens sind, ewige Gültigkeit zugeschrieben; es wird damit aber auch hinsichtlich ihrer temporären Erscheinungsform ihre *ἀθέτησις* ausgesprochen. Da nun Christus ausdrücklich die

---

) „Nicht allein"; denn das Gesetz wird erst dadurch in **jeder Beziehung zum Vollbestand gebracht, daß es seinem idealen Gehalte nach auch **erfüllt** wird (vgl. *ἕως ἂν πάντα γένηται* in v. 18 und *ποιήσῃ* in v. 19). **Der Zweck des Kommens Christi war ein Reich zu stiften, in welchem der absolute Gotteswillen nicht nur erkannt, sondern auch vollzogen wird.**

Zerstörung des Tempels in Jerusalem weissagt, deren nothwendige Folge das Aufhören der mosaischen Gottesdienstordnung und besonders des Opferdienstes war, so kann der ideale Gehalt der alttest. δικαιώματα λατρείας, welchem bleibende Gültigkeit zukommt, in keiner Beziehung zu dem alttest. Opfer= und Priesterinstitute stehen; soweit sie sich auf diese selbst nur temporären Institute beziehen müssen sie vielmehr der ἀθέτησις verfallen. Ihre πλήρωσις und ihre in dieser enthaltene ἀθέτησις hat Christus auch wirklich Joh. 4, 21—24. ausgesprochen. Die ἀθέτησις anderer alttest. Satzungen, deren Ungültigkeit der Vf. unseres Briefes lehrt, nämlich der Satzungen über Speisen und Getränke und mancherlei Waschungen spricht er noch offener aus (Matth. 15, 11. Marc. 7, 15. vgl. mit Matth. 15, 2. Marc. 7, 5.). Ja, in Worten wie Matth. 9, 16 f. Marc. 2, 21 f. Luc. 5, 36 ff. haben wir auch die bestimmte und als allgemein gültig hingestellte Erklärung, daß überhaupt die alten Formen des religiösen Lebens zu dem neuen Geiste, der die von Christo gestiftete Gemeinschaft erfüllt, nicht passen, daß jene weder die Bestimmung noch die Fähigkeit haben diesen zu fassen, und daß es nur schaden könne, wenn man dennoch einen Versuch damit mache. —

In der Parabel von den Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff., Marc. 12, 1 ff., Luc. 20, 9 ff.) endlich verkündet Christus die Verwerfung des israelitischen Volkes und seine Ausstoßung aus dem Gottesreiche als Strafe dafür, daß dasselbe den Sohn und Erben des Gottesreiches aus diesem hinausgestoßen und getödtet hat; und damit deutet er die Loslösung des neutest. Bundesvolkes von der Gemeinschaft des ungläubig gebliebenen alttest. Bundesvolkes in einer Weise an, die sehr lebhaft an die in §. 15 erörterte Stelle unseres Briefes (13, 12 f.) erinnert. — Wenn Christus dagegen in Matth. 23, 23. die Verbindlichkeit den Zehnten zu entrichten ausdrücklich bestätigt, und wenn er den geheilten Aussätzigen die Weisung gibt, sie sollten thun, was ihnen das Gesetz Mosis vorschrieb (vgl. Matth. 8, 4. Marc. 1, 44.

Luc. 5,14. 17,14.), so ist dies nur ein Beweis dafür, daß er mit der temporären Gültigkeit der Satzungen des mosaischen Gesetzes, dessen göttlichen Ursprung er entschieden anerkennt, vollen Ernst macht. Und wenn er nirgends gerade von dem alttest. Opfer= und Priesterinstitute sagt, daß dasselbe für die Glieder des neutest. Bundesvolkes keine Bedeutung mehr habe*), so liegt der Grund davon in seiner Lehrweisheit; und überdies hat er oft genug die Sündenvergebung nicht an jene Institute, sondern an seine Person und besonders an seinen Tod geknüpft. Sagt doch sein Testamentswort (Matth. 26,28.) deutlich, daß die Glieder des neuen Bundesvolkes nicht mittelst des Blutes der alttest. Opferthiere, sondern mittelst seines eigenen Blutes Sündenvergebung erlangen. — Es sind also in den Aussprüchen Christi**) die Keime wirklich vorhanden, aus welchen die Lehre von der Abrogation des alttest. Priester= und Opferinstituts und aller gottesdienstlichen Satzungen des mosaischen Gesetzes, wie sie in unserem Briefe vorliegt, sich entwickeln und ausbilden mußte.

Auch die Anschauung, nach welcher die alttest. Institutionen weissagende Schattenbilder dessen sind, was im neuen Bunde in's Dasein treten sollte, ist Christo nicht fremd. Denn wenn er nach Joh. 3,14. sogar die eherne Schlange, welche Moses in der Wüste erhöhte, als ein von seiner eigenen Erhöhung am Kreuze weissagendes Vorbild betrachtete, wie sollte er nicht diese Betrachtungsweise auch auf die alttest. Institutionen angewendet haben? Auch ist ja in Luc. 24,44 ff. vorausgesetzt, daß im Gesetze Mosis das Leiden und die Auferstehung Christi

---

*) Bei der Anführung des Wortes des Hoseas: „Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer" (vgl. Matth. 9,13. 12,7.) und in Aussprüchen, wie Matth. 15,5. ist es natürlich nicht die Absicht Christi sich über den Werth oder Unwerth der Opferdarbringungen überhaupt auszusprechen. —

**) Die Aussprüche Christi über seine Stellung zu dem Sabbathsgesetze (Matth. 12,1 ff. u. add.) und über die Beschneidung haben wir oben nicht mit in Betracht gezogen, da unser Brief uns dazu keine besondere Veranlassung gibt. —

geweissagt sei, und es liegt gewiß nahe dabei besonders an die in dem Opferinstitute enthaltenen Typen zu denken, deren weissagende Bedeutung Christus dem Verständnisse seiner Jünger aufschloß (vgl. v. 45) *). —

Hiernach bedenken wir uns nicht zu behaupten, daß die Lehre unseres Vf's über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes sich als eine in den Aussprüchen Christi wohlbegründete legitimiren kann. Doch verdient es auch beachtet zu werden, daß sich in derselben nirgends ein unmittelbarer Einfluß von Aussprüchen Christi kund gibt, daß sie vielmehr gerade die Seiten des zwischen dem alten und dem neuen Bunde bestehenden Verhältnisses in's Licht stellt, auf welche Christus selbst nirgends ausführlicher eingegangen ist, in Betreff deren er sich vielmehr auf einzelne Andeutungen und allgemeine Sätze beschränkte. —

§. 23.

Vergleichung mit der paulinischen Lehre.

Sehen wir nun zu, ob die Lehre unseres Briefes mit der paulinischen Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes in der Art verwandt ist, daß wir dadurch zu dem Schlusse auf einen zwischen beiden stattfindenden näheren Zusammenhang berechtigt werden. —

Man hat einen sehr bedeutenden Gegensatz in der Anschauung über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes zwischen beiden Lehrtropen zu bemerken geglaubt. So ist behauptet worden: unser Brief nehme seinen Standpunkt weit mehr innerhalb des Judenthums, als Paulus dies je gethan habe; der Vf. habe, indem er das Christenthum nur als die Erfüllung des alten Testamentes, als die Verklärung der mosaischen Theokratie betrachte, den Boden des Paulinismus verlassen und dem Juden-Christen-

*) Vgl. Tholuck, das A. T. im N. T. S. 28 ff. —

thum ein bedeutendes Zugeständniß gemacht *). Aber diese und andere noch weiter gehende Behauptungen **) beruhen theils auf einer Alteration der paulinischen Vorstellung von dem zwischen dem alten und dem neuen Bunde bestehenden Gegensatze, theils auf einer unrichtigen Ansicht über den Character der Lehre unseres Briefes (vgl. §. 13 und 14). — Eine eingehende Vergleichung beider Lehrtropen muß vielmehr in jedem Unbefangenen die Ueberzeugung wecken, daß in beiden ein und dieselbe Grundanschauung über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes vorliegt. Denn auf der einen Seite erkennt der Apostel Paulus den zwischen beiden Bündnissen bestehenden gottgeordneten Zusammenhang ebenso sehr an, wie der Vf. unseres Briefes ***). Betrachtet er doch auch die alttest. Institutionen ganz ebenso wie unser Vf. — und sogar denselben Ausdruck gebrauchend — als eine σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17.). Auch ist dem Apostel die Anschauung, nach welcher die wahre alttest. und die christliche Gemeinde eine Einheit bilden, durchaus nicht fremd, wie namentlich das 11te Cap. des Römerbriefes (vgl. auch Röm. 4, 16 f. Gal. 3, 29.) zeigt; auf Grund dieser Anschauung bezeichnet auch er die Christengemeinde mit dem theokratischen Namen des israelitischen Volkes ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ. Will aber Jemand wenigstens Hebr. 11, 26. als eine Aussage betrachten, welche über das Maaß der von Paulus anerkannten Einheit des alten und des neuen Bundes hinausgehe, so verweisen wir einfach auf 1 Cor. 10, 4., wo sich ein mindestens eben so weit gehender Ausspruch findet. —

Auf der andern Seite lehrt der Vf. unseres Briefes ebenso entschieden als der Apostel Paulus, daß das Gesetz unvermögend sei der Sündenvergebung theilhaftig zu machen,

*) Vgl. Schwegler, II. S. 315. 321.

**) Vgl. Schulz, S. 102 ff. 105. —

***) Wir verweisen der Kürze halber auf die von Schmid, II. S. 233—235 gegebenen Nachweisungen.

und eine wahre Gemeinschaft mit Gott herzustellen. Wie der Apostel von einem ἀδύνατον τοῦ νόμου spricht (Röm. 8,3.), wie er von dem Gesetze sagt, daß es nicht lebendig machen könne (Gal. 3,21.), so sagt auch unser Vf., daß das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht habe (Hebr. 7,19.); und wie jener neben der in unserem Briefe allerdings nicht vorkommenden Gegenüberstellung des Christenthums als des lebendigmachenden Geistes und des Judenthums als des tödtenden Buchstabens (vgl. bes. 2 Cor. 3), das Verhältniß beider auch durch den Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ bezeichnet (Gal. 3,3.), und namentlich im Hinblick auf die Cärimonialsatzungen die Gesetzesbestimmungen τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου nennt (Gal. 4,9. 3. Col. 2,20.), so sind auch in den Augen unseres Vf's die alttest. Gottesdienstsatzungen δικαιώματα σαρκός und ein ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές. — Beide lehren ferner, daß das Gesetz von vornherein nur als ein vorläufiges gegeben worden ist, und daß seine temporäre Bestimmung nicht weiter reicht als bis auf Christum (vgl. Hebr. 7,18. 9,10. mit Gal. 3,19. 24 f. 4,1 ff. und add. Stl.). — So lehrt denn endlich auch der Vf. unseres Briefes ebenso entschieden als Paulus, die Aufhebung des alten Bundes und die Abrogation des mosaischen Gesetzes*). Ist doch nicht ohne Grund bemerkt worden, unser Vf. scheine in dieser Beziehung noch weiter zu gehen, als der Apostel Paulus, da er von Juden-Christen geradezu fordert, daß sie sich nicht mehr als durch die Satzungen des Gesetzes gebunden erachten dürften, wenn sie an Christo Theil haben wollten, während der Apostel nur für die Heiden-Christen Freiheit von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes verlangt, dagegen nicht nur selbst häufig die Gesetzessatzungen beobachtet, sondern auch die allgemeine Regel ausspricht: wer als ein Beschnittener zum Reiche Christi berufen worden sei, solle auch als ein Beschnittener wandeln, solle also das mosaische Ge-

*) Vgl. über die paulinische Lehre Schmid, II. S. 322 ff. —

setz beobachten (vgl. 1 Cor. 7, 17 ff.*). — Freilich geht unser Vf. hierin nur scheinbar über die paulinische Lehre hinaus; denn die erwähnte Regel, welche der Apostel aufstellt, ist nur ein Zugeständniß der Liebe, welche die Schwachen trägt und was irgend möglich ist thut um den Frieden zu erhalten und möglichst Viele für das Reich Christi zu gewinnen**); Paulus wollte aber damit dem mosaischen Gesetz keineswegs irgend eine religiöse Bedeutung innerhalb des Christenthums zugestehen (vgl. 1 Cor. 7, 19.); vielmehr hatte dasselbe in seinen Augen lediglich noch eine nationale Bedeutung; daß er trotz jener Regel unter den unserem Vf. vorliegenden Verhältnissen eben so entschieden, wie dieser, auch von Juden-Christen gefordert hätte, sie sollten die Beobachtung der Satzungen des mosaischen Gesetzes aufgeben, geht z. B. aus Gal. 2, 21. hervor; jene Regel hat — das zeigt diese und manche andere Stelle — auch im Sinne des Apostels nur Geltung, so lange nicht den Gesetzessatzungen eine Bedeutung zugeschrieben wird, welche die christliche Wahrheit verdeckt und trübt und die Gesundheit des christlichen Lebens gefährdet. — Obschon wir hiernach nicht zugeben können, daß der Vf. unseres Briefes in der Geltendmachung der Abrogation des Gesetzes wirklich noch weiter geht, als der Apostel Paulus, so ist uns doch auch schon jenes scheinbare Weitergehen wichtig; denn es ist ein schlagender Beweis dafür, wie weit der Vf. davon entfernt ist auf Kosten der Wahrheit dem Judaismus irgend ein Zugeständniß zu machen. —

Außer der Uebereinstimmung in den Grundgedanken lassen sich auch noch in einzelnen Vorstellungen manche Berührungspunkte zwischen den beiden Lehrtropen, mit deren

---

*) Vgl. Bleek, I. S. 304 f. der übrigens den Sachverhalt nicht anders beurtheilt, als wir; während Lechler (2te Aufl.) S. 162 die Ansicht ausspricht, daß unser Vf. wirklich weiter gehe als Paulus.

**) Vgl. was der Apostel 1 Cor. 9, 19 ff. über seine eigene Praxis sagt. —

Vergleichung wir beschäftigt sind, nachweisen. Wir begnügen uns nur auf das Eine hinzuweisen, daß die aus der jüdischen Theologie stammende Vorstellung von einem himmlischen Jerusalem von dem Apostel Paulus (Gal. 4, 26.) und von dem Vf. unseres Briefes zur symbolischen Bezeichnung des schon jetzt vorhandenen neutest. Gottesreiches verwendet wird, während der Apokalyptiker nur das neutest. Gottesreich in seiner mit der Parusie eintretenden Vollendung „das himmlische Jerusalem" nennt und als solches beschreibt (vgl. Apoc. 21, 2 ff.)*). —

Wir müssen also anerkennen, daß zwischen der Lehre unseres Vf's über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes und dem entsprechenden Lehrstücke des paulinischen Lehrbegriffs eine sehr große Verwandtschaft besteht. Trotzdem bemerken wir aber auch eine zwischen beiden vorhandene und fast überall an den Tag tretende, nicht unbedeutende Verschiedenheit. Dieselbe läßt sich auf zwei Hauptunterschiede zurückführen. Der erste und hauptsächlichste betrifft zunächst die beiderseitigen Anschauungen über das Judenthum. Wir können denselben kurz bezeichnen, indem wir sagen: Wenn der Apostel Paulus die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten in's Licht stellen will, so betrachtet er das Judenthum fast ausschließlich als ein Gesetz welches der Mensch zu erfüllen hat, während der Vf. unseres Briefes dasselbe als einen Organismus von **Veranstaltungen** betrachtet, welche Gott getroffen hat um eine Gemeinschaft zwischen dem alttest. Bundesvolke und ihm selbst her-

---

*) Vgl. Lutz, S. 195 f. — Die Meinung Schumann's (II. S. 817 f.), unser Vf. habe auch, wie der Apokalyptiker, an ein künftiges Herabsteigen des himmlischen Jerusalems auf die Erde gedacht, ist ganz unbegründet. — Auch die dem Apostel und unserem Vf. gemeinsame, ebenfalls aus der jüdischen Theologie stammende, aber auch anderwärts (Act. 7, 38. 53.) vorkommende Vorstellung, daß das Gesetz durch die Vermittlung von Engeln gegeben worden sei, möge hier beiläufig erwähnt werden (vgl. Hebr. 2, 2. mit Gal. 3, 19.). —

zustellen. Jener hat daher nachzuweisen, daß das Gesetz den Menschen nicht in das rechte Verhältniß zu Gott zu versetzen vermag, weil der Mensch es nicht erfüllen kann, während dieser zeigen muß, daß die bezeichneten Veranstaltungen, welche Gott im alten Bunde getroffen hat, wegen ihres eigenen mangelhaften Characters nicht vermögend sind eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott wirklich herzustellen. Der Apostel Paulus sucht also den Grund davon, daß der alte Bund nicht befriedigen konnte, nicht in dem Gesetze selbst, sondern in dem Verhältnisse des Subjects zu dem Gesetze; das Gesetz selbst ist heilig, gerecht, gut und geistlich (Röm. 7, 12. 14.); daß es dennoch zu keiner vor Gott geltenden Gerechtigkeit zu führen vermag, hat seinen Grund in der Sündhaftigkeit des Menschen (vgl. Röm. 8, 3.: τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός). Unser Vf. dagegen sucht den Grund davon, daß der alte Bund nicht befriedigen konnte, nicht in dem Verhältnisse des Subjects zu dem Gesetze, resp. zu den von Gott angeordneten alttest. Institutionen, sondern — rein objectiv — in diesen und also in dem Gesetze selbst; daß das Gesetz zu keiner Gottesgemeinschaft zu führen vermag, hat seinen Grund darin, daß seine Veranstaltungen nicht zureichen um die Hindernisse, welche der Verwirklichung einer wahren Gottesgemeinschaft im Wege stehen, die Sünden der Menschen, hinwegzuschaffen*). —

Man könnte nun freilich diesen Unterschied zwischen der Lehre des Apostels und der unseres Vf's lediglich aus der Verschiedenheit des Zweckes, welchen sie verfolgten, und der Gegner, mit welchen sie es zu thun hatten, erklären. Paulus kämpft nämlich mit Gegnern, welche in ihrer Werkheiligkeit die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als uner-

*) Diesen Hauptunterschied beider Lehrtropen hat schon Baumgarten-Crusius, S. 90 und Neander, II. S. 842 f. angedeutet; klarer ist er von Plank, S. 451 f., Ritschl (1te Aufl.), S. 265. 267., Schumann, II. S. 787 und Köstlin, Abhandl. 1854, S. 468 erkannt und aufgezeigt worden. —

läßliche Bedingung und als Grund der Rechtfertigung geltend machen wollten; er mußte also beweisen, daß der Mensch nimmermehr durch Gesetzeserfüllung, sondern nur durch den Glauben zur Rechtfertigung gelangen könne; und diesen Nachweis konnte er nur geben, indem er das subjective Verhältniß des Menschen zu dem Gesetze in's Auge faßte. — Der Vf. unseres Briefes dagegen hatte es mit Christen zu thun, welche sich dessen bewußt waren, daß sie wegen ihrer Sünden nur mittelst objectiver göttlicher Veranstaltungen in Stand gesetzt werden könnten zu Gott zu nahen; was er zu bekämpfen hatte war die falsche Meinung seiner Leser, daß es das alttest. Priester- und Opferinstitut sei, von welchem sie jene von Sünden reinigende und zur Gottesgemeinschaft befähigende Wirkung zu erwarten hätten; daß sich dies nicht so verhalte, sondern daß sie nur bei Christo Sündenvergebung finden, nur durch ihn zu Gott nahen könnten, das hatte unser Vf. zu beweisen; er mußte daher die objective Mangelhaftigkeit der alttest. Institutionen in's Licht stellen (vgl. §. 3). —

Aber so gewiß es hiermit seine volle Richtigkeit hat, so muß doch auch auf der andern Seite anerkannt werden, daß der bezeichnete Unterschied beider Lehrtropen aus der eben angegebenen Verschiedenheit des Zweckes der beiden apostolischen Männer für sich allein nicht genügend erklärt werden kann. Denn einmal hat er, wie wir sogleich zeigen werden, einen durchgreifenden Einfluß auf die ganze Gestaltung der beiderseitigen Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes geübt; und dies hätte in dem Maaße, in welchem es wirklich der Fall ist, nicht geschehen können, wenn der Unterschied selbst nur in verschiedenen äußerlichen Verhältnissen seinen Grund hätte. Steht doch sogar die ganze eigenthümliche Gesammtanschauung, welche der Vf. unseres Briefes vom Christenthume hat, namentlich die centrale Stellung, welche die Idee des Hohepriesterthums und des Opfers Christi in derselben einnimmt, im innigsten Zusammenhange mit seiner oben bezeichneten Be-

trachtungsweise des alten Bundes. — Sodann ist mit Recht bemerkt worden, daß man auch bei dem Zwecke, welchen der Apostel Paulus verfolgt, erwarten dürfte, derselbe „werde auch darauf Rücksicht genommen haben, daß in der Religionsverfassung des A. T's selbst die ganze Opferanstalt die Bestimmung hatte das Mangelhafte, das die Gesetzesbeobachtung zurückließ, zu ergänzen" *); denn seine Gegner konnten ihm immer den Einwand machen, daß die Opfer, welche sie darbrächten, nicht sofern sie Gesetzeswerk seien, aber vermöge der von Sünden reinigenden Kraft, welche ihnen als gottgeordneten Sühnmitteln eigen sei, ihre mangelhafte Gerechtigkeit in eine vor Gott geltende Gerechtigkeit verwandelten. Und auf diesen Einwand bleibt der Apostel die Antwort schuldig, da er die Unwirksamkeit der alttest. Opfer nirgends nachgewiesen hat. Es bleibt also in seiner Argumentation eine Lücke, welche nicht aus dem Zwecke, den er verfolgte, sondern nur daraus erklärt werden kann, daß er gewohnt war die alttest. Opfer weniger als gottgeordnete Sühnmittel, denn als menschliche Leistungen zu betrachten, sie also einfach zu den Gesetzeswerken zu rechnen, ohne ihre anderweitige Bedeutung mit in Betracht zu ziehen. —

Diese Lücke in der Argumentation des Apostels Paulus ist durch den Hebrbrief ausgefüllt. Aber wie die paulinische Betrachtungsweise des Judenthums eine einseitig anthropologisch-subjective ist, so ist sie hier eine ebenso einseitig objective. Der Zustand der Hebräer-Gemeinde hätte es unserem Vf. nahe gelegt auch davon zu reden, daß die äußerlichen Gesetzeswerke — als menschliche Leistungen betrachtet — nichts zur τελείωσις des Menschen beitragen könnten. Denn wenn die Hebräer auch des Bedürfnisses der Sündensühnung im Allgemeinen sich bewußt waren, so konnte doch das Gefühl dieses Bedürfnisses nicht in rechter Lebendigkeit und Energie in ihnen vorhanden sein; sonst hätten sie die Meinung, daß dasselbe durch die alttest. Versöhnungsanstalt befrie-

*) Vgl. Baur, 1853 S. 45. —

digt werde, nicht festhalten können. Auch geht aus 13, 9. deutlich hervor, daß sie keineswegs von aller Werkgerechtigkeit frei waren. Aber gerade diese Stelle zeigt auch, wie ausschließlich unser Vf. in der Betrachtung des Judenthums den objectiven Standpunkt einhält; denn es lag doch ganz nahe die Beobachtung der alttest. Speisegesetze, um welche es sich hier handelt, als Erfüllung der göttlichen Forderungen, also als menschliche Leistung, als Gesetzeswerk zu betrachten; unser Vf. aber redet hier von den reinen und heiligen Speisen nur als von vermeintlichen Gnadenmitteln, welche zur Herstellung und Erhaltung der Gemeinschaft mit Gott beitragen, und dadurch das Herz beruhigen und befriedigen sollen. Diese eine Stelle genügt schon uns davon zu überzeugen, daß der Zweck unseres Vf's für sich allein den Umstand nicht genügend erklären kann, daß seinem Briefe die dem Apostel Paulus eigenthümliche anthropologisch-subjective Betrachtungsweise des Judenthums ganz fremd ist. Es muß vielmehr auch in seiner eigenthümlichen Geistesrichtung begründet sein, daß er das Judenthum immer nur als einen Organismus göttlicher Veranstaltungen, durch welche das Bundesvolk zur Gemeinschaft mit Gott befähigt werden soll, betrachtet. —

Wir sind natürlich weit davon entfernt, den aufgezeigten Unterschied beider Lehrtropen als einen Widerspruch zu betrachten. Wir haben ja schon oben bemerkt, daß die Lehre unseres Briefes eine Lücke der paulinischen Lehre ausfüllt, sich also mit dieser, sie ergänzend, zu einer in sich übereinstimmenden Einheit zusammenschließt. Auch ist der Grundgedanke, welcher sich aus der unserem Vf. eigenthümlichen Auffassungsweise des Judenthums ergibt, den paulinischen Schriften nicht durchaus fremd, wie die oben angeführten Stellen Röm. 8, 3. und besonders Col. 2, 17. zeigen. Aber es ist ein großer Unterschied, ob ein Mann, der sonst überall seiner bestimmten Auffassungsweise folgt, gelegentlich auch einmal einen Gedanken ausspricht, der auf einer andern Auffassungsweise beruht, oder ob diese andere Auffassungsweise der

Gestaltung der ganzen Gesammtanschauung zu Grunde gelegt wird. — Auf die Gesammtanschauung des Apostels Paulus von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes haben die in den oben angeführten Stellen enthaltenen Gedanken keinen tiefer greifenden Einfluß geübt. Vielmehr haben sich die Anschauungen der beiden apostolischen Männer auf Grund der angegebenen Verschiedenheit ihrer Betrachtungsweise des Judenthums individuell verschieden gestaltet. —

Jene verschiedene Betrachtungsweise des alten Bundes selbst tritt in der näheren Gestaltung auch solcher Gedanken hervor, welche sonst beiden Lehrbegriffen gemeinsam sind. So ist z. B. der Gedanke, daß das Gesetz Sündenerkenntniß wirke, ein dem Apostel und unserem Vf. gemeinsamer; aber jener bestimmt denselben näher dahin: die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας werde vom Gesetz gewirkt, indem es als Inbegriff der Forderungen Gottes dem sündhaften Menschen theils überhaupt gegenüber tritt, und ihm dadurch seine Sünde zum Bewußtsein bringt, theils aber auch geradezu die in ihm schlummernde Lust zur Sünde reizt und weckt (vgl. Röm. 3, 20. 7, 7 ff.); unser Vf. dagegen nennt die jährlich wiederkehrenden Opfer als das Mittel, durch welches eine ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν bewirkt wird (Hebr. 10, 3.) *). — Auch die Gedanken, daß das Gesetz unfähig ist eine Gemeinschaft mit Gott herzustellen, und daß wer sich an das Gesetz bindet, des Heils in Christo verlustig wird, führt Paulus im Hinblick auf das Gesetz als den Inbegriff göttlicher Gebote, unser Vf. dagegen im Hinblick auf die alttest. Institutionen näher aus. Selbst in der Verwendung alttest. Verheißungen kann man diesen Unterschied beider Lehrtropen bemerken, indem der Apostel Verheißungen auswählt, welche als Beweis dienen können, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben schon von dem Gesetze und den Propheten bezeugt wird (vgl. Röm. 3, 21.), während unser Vf. vorwiegend an solche sich hält, in welchen

---

*) Vgl. Schumann, II. S. 788. —

für den neuen Bund eine bessere Versöhnungsanstalt in Aussicht gestellt ist. —

Am meisten aber tritt der Einfluß jener verschiedenen Betrachtungsweise des Judenthums in der Beurtheilung des Zustandes, in welchem sich das Subject unter der Herrschaft des Gesetzes befindet, an den Tag. Dem Apostel Paulus erschien dieser Zustand als ein Zustand drückender Knechtschaft, weil ihm das Gesetz ein Inbegriff von Forderungen war, die der Mensch zu erfüllen hat. Unserem Vf. dagegen mußte derselbe als ein Zustand unbefriedigter Sehnsucht nach der Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft erscheinen, weil er fast nur die mangelhafte alttest. Versöhnungsanstalt in's Auge faßte. Dem entsprechend lehrt denn auch der letztere, daß die im alten Bunde unbefriedigt gebliebene Sehnsucht im neuen Bunde durch Christum Befriedigung finde, während Paulus lehrt, daß Christus der drückenden Herrschaft des Gesetzes ein Ende gemacht hat, und dem alttest. Zustand der Knechtschaft den christlichen Zustand der Freiheit vom Gesetze gegenüberstellt (vgl. Röm. 7,1 ff. Gal. 2,19. 3,25. 4,1 ff. u. add. Stll.). Wir erkennen nun, warum dieser Begriff der ἐλευθερία, wie schon Usteri bemerkt hat, unserem Briefe ganz fremd ist*). Ebenso erkennen wir auch, in wie fern man allerdings Grund hat zu sagen, daß Paulus mehr das negative und unser Vf. mehr das positive, convergirende Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthume hervorkehre**), obschon beide — wie oben gezeigt ist — im Wesentlichen dieselbe Stellung zum Judenthume einnehmen. Denn das gegensätzliche Verhältniß der beiden Bündnisse muß natürlich in milderem Lichte sich darstellen, sobald man hauptsächlich die Veranstaltungen mit einander vergleicht, welche Gott zum Besten seines Volkes in jedem derselben getroffen hat, dagegen muß der Gegensatz alsbald schärfer hervortreten, sobald man vorwiegend den Zustand des Menschen

*) Vgl. Usteri, S. 198. —

**) Vgl. Schwegler, II. S. 315.; Schmid, II. S. 356 f. —

unter dem alten und unter dem neuen Bunde in's Auge faßt. Der Gegensatz zwischen dem Mangelhaften und dem Vollkommenen, zwischen dem Abbilde und dem Urbilde erscheint nicht so scharf und ausschließend, als der zwischen der Knechtschaft und der Freiheit*). —

Schließlich wollen wir noch wenigstens andeutend bemerken, daß es auch mit jener Verschiedenheit der Auffassungsweise des Judenthums zusammenhängt, daß Paulus auf den Umstand Gewicht legt, daß die Verheißung vor dem Gesetze gegeben ist, und durch dieses nicht ungültig gemacht werden kann (vgl. Gal. 3.), während unser Vf. umgekehrt hervorhebt, daß die Verheißung nach dem Gesetze gegeben ist (vgl. Hebr. 7, 28.); daß beides seine Wahrheit hat, brauchen wir nicht erst nachzuweisen. —

Ueber den zweiten Hauptunterschied zwischen der Lehre unseres Briefes und der paulinischen können wir uns kurz fassen. Er betrifft die Vorstellung von dem neutest. Gottesvolke, beziehungsweise das Verhältniß der Juden-Christen und der Heiden-Christen zu einander. Bei dem Apostel Paulus, der sich selbst den Apostel der Heiden nennt (Röm. 11, 13.) und sagt, daß ihm das *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* anvertraut worden sei, wie dem Petrus das *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς* (Gal. 2, 7 ff.), müssen wir es sehr natürlich finden, daß in seinen Augen die Mitberufung der Heiden zum Reiche Jesu Christi eine Thatsache von der allergrößten Bedeutung ist (vgl. z. B. Eph. 3, 3—6), daß er judaistischer Anmaßung gegenüber auf's entschiedenste geltend macht: in dem neutest. Gottesreiche sei keinerlei Unterschied mehr zwischen vormaligen Juden und vormaligen Griechen, zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen (Gal. 3, 26 ff. 5, 6. Röm. 10, 12. Col. 3, 11.), und daß er die Juden-Christen in der Regel nicht als den Kern und Grundstock des neutest. Gottesvolkes betrachtet, sondern denselben die Heiden-Christen als den zweiten Grundbestandtheil dieses Gottesvolkes

*) Vgl. Schwegler, II. S. 316. —

zur Seite stellt. Hier tritt uns nun aber ein Unterschied der paulinischen Anschauung von der unseres Vf's entgegen. Denn wenn Paulus auch — wie schon oben bemerkt worden ist — den Zusammenhang des neutest. Gottesvolkes mit dem wahren alttest. Bundesvolke entschieden anerkennt, so ist jenes doch nicht mit dem gläubig gewordenen Israel im Wesentlichen identisch, wie dies nach §. 16 in unserem Briefe der Fall ist, sondern es ist ein neugebildetes, durch die Vereinigung des gläubig gewordenen Israel mit den gläubig gewordenen Heiden entstandenes Gottesvolk. — Zwar finden wir im 11ten Kapitel des Römerbriefes auch eine Vorstellung von dem neutest. Gottesvolke, in welcher im Vergleich mit derjenigen unseres Vf's schwerlich ein Unterschied aufgezeigt werden kann; denn die Heiden-Christen sind hier die eingepropften Zweige, welche zu den stehengebliebenen, auf dem Stamme des guten Oelbaumes erwachsenen Zweigen (die Stelle der ausgebrochenen einnehmend) hinzugekommen sind (vgl. Röm. 11, 1. 2. 5. 17 ff.). Allein nicht diese, sondern die oben bezeichnete Auffassung des Verhältnisses der Heiden-Christen zu den Juden-Christen ist die dem Apostel Paulus geläufige. Darum muß er, wo er die theokratischen Namen des Volkes Israel, namentlich den Namen „Saamen Abrahams" auf die Christengemeinde überträgt, diese Namen gewöhnlich mit völliger Beseitigung des Gedankens an die fleischliche Abstammung von Abraham und an die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel in rein geistlichem Sinne auffassen, da sie nur hierdurch unmittelbar auf die Heiden-Christen anwendbar wurden (vgl. Röm. 4, 11 f. 13. 16. 18. 9, 6—9. Gal. 3, 7 ff. 29. 6, 16.); wogegen diese Namen in unserem Briefe — wie wir gesehen haben — noch eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel in sich schließen, obschon diese allerdings von keiner wesentlichen Bedeutung ist.

Was nun schließlich noch die Betrachtungs- und Behandlungsweise der heiligen Schrift betrifft, so erinnern wir — die Verschiedenheit in der Benützung der LXX und beziehungsweise des hebräischen Textes übergehend — zunächst

daran, daß der Apostel Paulus, wie seine Citationsformeln zeigen, die Schriftworte nicht in gleicher Weise, wie der Vf. unseres Briefes, als unmittelbar von Gott gesprochene betrachtet, sondern der menschlichen Vermittlung des Gotteswortes mehr eingedenk ist*). — Man hat aber auch das hermeneutische Verfahren unseres Vf's als ein dem Apostel Paulus fremdes bezeichnet**); oder wenigstens geltend gemacht: „was Paulus nur in einzelnen Fällen nach seiner früheren jüdisch-rabbinischen Dialectik sich gestatte, das übe unser Vf. im Großen, und seine allegorische Interpretationsweise erlaube sich Freiheiten, wie sie sonst nirgends im N. T'e vorkämen"***). — Allein diese Bemerkungen sind theils irrthümlich, theils ohne Bedeutung. Was dem hermeneutischen Verfahren unseres Vf's wirklich eigenthümlich ist, ist oben §. 18 in der Anmerkung erwähnt worden. Daß aber die typische Interpretationsweise unseres Vf's auch von dem Apostel Paulus mehrfach angewendet wird, kann von Niemanden geleugnet werden (vgl. z. B. Röm. 5,12 ff. 1 Cor. 10,1 ff.); der Verschiedenheit des quantitativen Verhältnisses in der Anwendung derselben kann aus naheliegenden Gründen keine besondere Bedeutung zugeschrieben werden †). Einen Unterschied können wir jedoch anerkennen, den nämlich, daß die allegorische Interpretationsweise, welche (nach §. 19) in unserem Briefe gar nicht vorkommt, von dem Apostel Paulus nicht durchaus verschmäht wird; wenigstens haben wir einen sicheren Beleg dafür in Gal. 4,24 f.; denn diese Stelle enthält

*) Vgl. Schulz, S. 120 ff., der auf diesen Unterschied zuerst aufmerksam gemacht hat, und besonders Bleek, I. S. 375 ff. —

**) Vgl. Schulz, S. 118 ff.

***) Vgl. Schumann, II. S. 813; auch Lutterbeck, II. S. 247. Von Andern wird gerade für die paulinische Abfassung des Hebrbriefes geltend gemacht, daß sich eine allegorische Ausdeutung alttest. Erzählungen außer unserem Briefe nur noch in den paulinischen Schriften finde; vgl. z. B. Carpzov, S. LXXIII und Storr S. LXIX. —

†) Vgl. Tholuck, S 26. —

keine typische, sondern eine allegorische Ausdeutung der Erzählung von Hagar und Sarah *). —

Ziehen wir nun das Resultat aus unserer Vergleichung der beiden Lehrtropen! Wir haben gesehen, daß unverkennbar eine sehr große Verwandtschaft zwischen denselben besteht, indem die Stellung des Apostels Paulus und des Vf's unseres Briefes zu dem Judenthume wesentlich dieselbe ist. Auf der andern Seite weist unsere Vergleichung aber auch eine Verschiedenheit in dem hier in Rede stehenden Lehrstücke nach, welche aus der Verschiedenheit des Zweckes, den die beiden apostolischen Männer verfolgen, nicht genügend erklärt werden kann. Wir haben dieselbe auf zwei Hauptunterschiede zurückgeführt. Der erste und hauptsächlichste besteht darin, daß das Judenthum von dem Apostel Paulus als ein Gesetz, welches der Mensch zu erfüllen hat, von unserem Vf. dagegen als ein Organismus göttlicher Veranstaltungen, welche die τελείωσις des Bundesvolkes bezwecken, aufgefaßt wird. Der andere besteht darin, daß nach paulinischer Anschauung das neutest. Gottesvolk ein aus gläubig gewordenen Juden und gläubig gewordenen Heiden neugebildetes ist, während unser Vf. dasselbe einfach als das gläubig gewordene Israel darstellt. — Man wird, wenn man diese Unterschiede, namentlich den ersten, gehörig in Betracht zieht, und dazu noch die durchaus nicht paulinische Vorstellung unseres Vf's von den zwei Weltaltern berücksichtigt, zugestehen müssen, daß die bisher entwickelte Lehre des Hebrbriefes nicht geradezu eine paulinische genannt

*) Tholuck, d. A. T. im N. T. S. 37 f. nennt zwar diese Ausdeutung eine typische, und sucht ihre Berechtigung nachzuweisen; der Apostel hält sich auch wirklich in v. 21—23 noch in den Grenzen der typischen Auslegung; aber mit v. 24 begibt er sich, wie er ja auch selbst bemerkt, auf den Boden der Allegorese, indem er Hagar und Sarah als Bilder der zwei Bündnisse betrachtet, wobei sogar eine ganz zufällige Lautähnlichkeit für ihn von Bedeutung ist (v. 25). — Wir können also nur das zugeben, daß diese allegorische Deutung durch eine vorangehende typische veranlaßt ist. Vgl. Moll I. S. 33 f. — Außer der angeführten Stelle ist auch 1 Cor. 9, 9 f. zu vergleichen. —

werden kann. Der Vf. folgt mit zu großer Selbständigkeit seiner eigenthümlichen, von der des Apostels Paulus verschiedenen Geistesrichtung, und gründet seine Lehre viel zu ausschließlich auf eine andere Betrachtungsweise des Judenthums, als daß man in ihm einen eigentlichen Schüler des Apostels erkennen könnte. Auch für einen, etwa besonders selbständigen Mann aus der Zahl der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels können wir ihn nicht halten. Denn der zweite der aufgezeigten Unterschiede macht es unwahrscheinlich, daß — wie dies sonst der Fall sein müßte — die Heidenmission der eigenthümliche Beruf des Vf's gewesen ist. Wir haben vielmehr anzunehmen, daß er — jedenfalls von Geburt ein Jude — insofern in einem näheren Verhältnisse zu den Uraposteln gestanden hat, als er ebenso wie diese, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hielt. — Wir dürfen ferner unbedenklich behaupten, daß er einen anderen Bildungsgang durchgemacht haben muß, als Paulus. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß sich in der diesem Apostel eigenthümlichen Auffassung des Judenthums eine Nachwirkung seiner in der Schule der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit erworbenen Bildung verräth. Denn gerade die Pharisäer pflegten ja das Judenthum fast ausschließlich als eine Summe von göttlichen Geboten, welche der Mensch zu erfüllen hat, zu betrachten*). Wenn nun unserem Vf. diese Betrachtungsweise des Judenthums völlig fremd ist, so kann er gewiß keine pharisäische Schulbildung erhalten haben. Sein Bildungsgang muß vielmehr der Art gewesen sein, daß er durch denselben vorwiegend zur näheren Betrachtung der durch das mosaische Gesetz angeordneten Institutionen und zum Nachsinnen über ihre Bedeutung angeregt wurde. So viel können wir aus den aufgezeigten Unterschieden zwischen unserem und dem

---

*) Vgl. Paret: „Ueber den Pharisäismus des Josephus" in den Studien und Kritiken, 1856. H. 4. S. 823 ff. —

paulinischen Lehrbegriffe folgern. — Was nun aber die nachgewiesene Verwandtschaft derselben betrifft, so wäre es recht wohl möglich, daß unser Vf., ohne daß von dem Apostel Paulus oder dessen Mitarbeitern irgend ein Einfluß auf ihn geübt worden ist, vielmehr nur von der auf dem urapostolischen Grund und Boden gewonnenen Wahrheitserkenntniß geleitet, dieselbe Stellung zu dem Judenthume eingenommen hätte, und auf dieselbe Grundanschauung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes gekommen wäre, wie der Apostel Paulus. Es steht jedoch fest (§. 2), daß er, obwohl kein Schüler und keiner der gewöhnlichen Begleiter des Apostels, doch mit diesem und seinen Mitarbeitern in näherer, persönlicher Verbindung gestanden hat; gewiß hat diese Verbindung und dieser Verkehr die Entwicklung seiner christlichen Wahrheitserkenntniß gefördert und mit bestimmt; und darum kann man im Hinblick auf jene Verwandtschaft die Annahme nicht abweisen, daß die Lehre unseres Vf's die paulinische Lehre von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes zu ihrer Voraussetzung hat*) und auf Anregung und unter dem Einflusse der letzteren entstanden ist.

§. 24.

Vergleichung mit der johanneischen Lehre.

Wenden wir uns nun der Betrachtung der johanneischen Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes zu, so zeigt uns der erste Blick, daß dieselbe von den Gegensätzen, unter deren Einfluß die Lehre des Paulus und die unseres Vf's sich ausgebildet hat, nicht mehr berührt wird. Das Judenthum erscheint hier schon als eine der Vergangenheit angehörige Religionsform. Daß im Christenthume ein Neues und weit Vorzüglicheres gegeben ist, als in jenem, und daß namentlich die alttest. Gottesoffenbarung eine sehr unvollkommene war, gilt hier als eine ausgemachte Wahrheit.

---

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 467 f.

Johannes verfährt daher in seinen Aussagen über das Verhältniß des Evangeliums zu dem Gesetze weder polemisch, noch apologetisch; er stellt sie vielmehr in objectiver Ruhe und Einfachheit hin. — Seine Stellung zu dem Judenthume und seine Grundanschauung über das Verhältniß desselben zu dem Christenthume ist aber im Wesentlichen keine andere, als die, welche Paulus mit dem Vf. unseres Briefes gemein hat; doch hat er dieselbe in eigenthümlicher Weise ausgebildet und auch weiter fortentwickelt. —

Wäre es freilich wahr, daß Johannes von den zwei Bestandtheilen des Judenthums, welche er unterscheidet, den einen, nämlich die bestehende mosaische Religion schlechthin verwirft, und nur den andern, die auf das Christenthum hinstrebende Prophetie in der neuen Religion seine Erfüllung finden, läßt*) so wäre das eben ausgesprochene Urtheil nicht richtig. Allein man kann von Johannes in keinem andern Sinne sagen, daß er die bestehende mosaische Religion verwerfe, als man es auch von Paulus und von unserem Vf. sagen kann. Denn wenn auch die Prophetie unstreitig in seinen Augen das Hauptelement der alttest. Religion ist, vermöge dessen diese mit dem Christenthume in unzertrennlichem Zusammenhange steht, so erkennt er doch auch die vorbildliche Bedeutung der mosaischen Gottesdienstordnungen entschieden an (vgl. Joh. 2,21 f. 19,36.); und es ist reine Willkür, wenn man behauptet, daß er dieß nur thue um den Juden vermittelnde Anknüpfungspunkte an das Christenthum zu geben, während diese typischen Beziehungen für ihn selbst keine positive Bedeutung hätten**). —

Wie der Vf. unseres Briefes, so stellt auch Johannes der alttest. Gottesoffenbarung, als einer unvollkommenen, die vollkommene Gottesoffenbarung in dem Sohne gegenüber. Das durch Mosen gegebene Gesetz ist noch nicht die Wahrheit; diese ist erst durch Jesum Christum in die Welt

---

*) Vgl. Köstlin, S. 53. —

**) Vgl. Köstlin, S. 441. Anm. —

gekommen (Joh. 1, 17.). In der Art dieser Gegenüberstellung erinnert namentlich die Stelle Joh. 3, 31 f. lebhaft an Hebr. 12, 25., da der in ersterer Stelle vorliegende Gegensatz zwischen dem ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν, welches von Johannes dem Täufer und allen mit ihm in einer Linie stehenden Propheten ausgesagt ist, und dem Zeugnisse des ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Gekommenen im Wesentlichen derselbe ist, wie in der Stelle des Hebrbriefes der Gegensatz des auf der Erde und des vom Himmel herabgesprochenen Gotteswortes *). — Freilich besteht für unseren Vf. die neutest. Gottesoffenbarung in den von Christo gesprochenen Worten, während sie nach Johannes zwar nicht allein, aber doch vorwiegend in der Person Christi selbst gegeben ist (vgl. Joh. 1, 17.: ἐδόθη und ἐγένετο und 1, 14.). — Sodann kann auch nicht geleugnet werden, daß Johannes den Gegensatz der alt- und der neutest. Offenbarung schärfer und bestimmter auffaßt, als unser Vf., indem er öfter hervorhebt, daß die Offenbarung Gottes in Christo eine wesentlich neue Gotteserkenntniß gebracht hat (vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 1, 5. 4, 16.). — Auf der andern Seite macht er aber auch um so entschiedener geltend, daß der Zweck der alttest. Gottesoffenbarung kein anderer ist, als durch ihr weissagendes Zeugniß Glauben an Christum zu wecken (vgl. Joh. 5, 39. 46 f. — 1, 46. 19, 28.), und daß die ungläubigen Juden, welche die in dem Sohne gegebene Gottesoffenbarung verwerfen, damit auch dem alttest. Gottesworte sich verschließen (Joh. 5, 38.), und kein Recht mehr haben sich Abrahams Kinder zu nennen (Joh. 8, 39 f.), da sie vielmehr Teufelskinder (Joh. 8, 44.) geworden sind. Zwar enthalten die zuletzt angeführten Stellen Aussprüche Christi, welche Johannes berichtet; aber daß darin auch sein eigenes Urtheil über das ungläubige Judenthum ausgesprochen ist, versteht sich von selbst, und geht auch aus 1 Joh. 2, 22 f. 3, 10. und add. Stll. klar hervor. Dasselbe Urtheil über das in der Feindschaft gegen Christum beharrende Juden-

---

*) Vgl. Meyer zu Joh. 3, 31 f. —

thum haben wir in wenig milderer Form auch in unserem Briefe gefunden. —

Namentlich in einem Punkte hat aber Johannes die in unserem Briefe vorliegende Anschauung über das Verhältniß des alten Bundes zu dem neuen weiter fortgebildet. Es ist schon oben bemerkt worden, daß der Zusammenhang des alten und des neuen Bundes nach ihm vorwiegend in der im Gesetz und in den Propheten enthaltenen Weissagung begründet ist. Diese selbst setzt er nun in eine innigere und unmittelbarere Beziehung zu der Person Christi, als der Vf. unseres Briefes. So sagt er von Jesaias geradezu, er habe die Herrlichkeit Christi gesehen (Joh. 12, 41.); und mit dieser Aussage ist das Wort Christi, nach welchem Abraham sich im voraus auf die Zeit der Erscheinung Christi, und dann auch des Anblicks der wirklichen Erscheinung des Verheißenen gefreut hat, zu vergleichen (Joh. 8, 56.). Auch schreibt Johannes alle in der vorchristlichen Zeit vorhandene wahre Gotteserkenntniß der erleuchtenden Wirksamkeit des Logos zu (Joh. 1, 5.), und nennt das alttest. Gottesreich τὰ ἴδια und das alttest. Gottesvolk οἱ ἴδιοι des Logos (Joh. 1, 11.) *). Anfänge dieser Betrachtungsweise des alten Bundes finden sich nun allerdings schon in den paulinischen Schriften, und zwar nicht blos in 1 Cor. 10, 1 ff., sondern auch in Röm. 4, 1 ff.; denn indem hier von Abraham und David gezeigt wird, daß sie nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben gerecht geworden seien, werden diese alttest. Glaubensmänner schon als Angehörige des neuen Bundes dargestellt. Der Vf. unseres Briefes hat diese Betrachtungsweise weiter ausgebildet und in allgemeinerer Weise angewendet, indem er — wie wir früher (§. 13) gesehen haben — alle Gläubigen des alten Bundes als Glieder der einen Gottesfamilie betrachtet, welche zu gleicher Zeit der Erfüllung der Verheißung theilhaftig, und als Bewohnerschaft

---

*) Vgl. Köstlin, S. 52 ff. und S. 132 ff. —

ein und derselben Gottesstadt im himmlischen Jerusalem vereinigt wird. Auch ist in seinen Augen das alttest. Gottesvolk, weil es die Bestimmung hatte, dereinst Christi theilhaftig zu werden, schon im voraus der Leiden und der Schmach Christi theilhaftig geworden (§. 13). Ja er schreibt schon die Begründung des alttest. Gottesreiches und die Herrschaft über dasselbe Christo zu. Aber es ist offenbar ein weiterer Fortschritt in dieser das A. T. christianisirenden Richtung, wenn Johannes es offen und klar ausspricht, daß der Logos als das Licht der Menschen seine erleuchtende Wirksamkeit schon zur Zeit des alten Bundes geübt habe, und wenn er die alttest. Propheten in eine so unmittelbare Beziehung zu der Person Christi setzt, daß er nicht bei der Aussage stehen bleibt, sie hätten von Christo geweissagt, sondern auch in den ihnen gewordenen Offenbarungen der Herrlichkeit Jehova's Offenbarungen der Herrlichkeit Christi erkennt. — Bei dem Apostel Paulus ist noch der Glaube an die Zusage Gottes überhaupt, sofern er nämlich als Gerechtigkeit angerechnet wird, bei dem Vf. unseres Briefes der Glaube an die messianische Verheißung, namentlich an die Verheißung der zukünftigen Gottesstadt, und das Theilhaben an dieser Verheißung, bei Johannes aber das persönliche Verhältniß zu Christo, dem Sohne Gottes selbst — der Grund, aus welchem die alttest. Gottesmänner in die von Christo gestiftete Gemeinschaft eingereiht werden. — Es läßt sich also nicht verkennen, daß in der Hereinrückung der Gottesmänner des alten Bundes in die Gemeinde des neuen Bundes und in der tieferen Auffassung des Verhältnisses in welchem Christus zu der alttest. Oeconomie steht, eine fortschreitende Entwicklung statt gefunden hat, und daß die im Hebrbriefe enthaltenen Anschauungen den Uebergang von den paulinischen zu den johanneischen bilden*). —

*) Vgl. Köstlin, S. 406 ff.

§. 25.
Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus.

Die Apostel Paulus und Johannes und der Vf. unseres Briefes haben mit einander gemein, daß sie den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes zwar anerkennen, aber doch vorwiegend den zwischen beiden bestehenden Gegensatz herauskehren. Dagegen tritt in den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus der Zusammenhang beider Bündnisse stärker hervor, ohne daß jedoch ihr Unterschied verkannt wird.

Wie aber Paulus und der Vf. unseres Briefes die ihnen gemeinsame Grundanschauung über das gegenseitige Verhältniß der beiden Bündnisse auf Grund einer verschiedenen Auffassung des Judenthums in verschiedener Weise entwickelt und ausgestaltet haben, so müssen wir das Gleiche auch von Jacobus und Petrus sagen; auch von ihnen hat jeder seine eigenthümliche Betrachtungsweise des Judenthums; und in Folge davon sind auch in ihren Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes nicht unbedeutende Verschiedenheiten. —

Die Auffassung des Judenthums, welche wir bei Jacobus finden, ist näher mit der paulinischen verwandt; wie Paulus, so betrachtet nämlich auch Jacobus das Judenthum fast ausschließlich als ein Gesetz, welches der Mensch zu erfüllen hat. Gerade diese Beiden gemeinsame Auffassung des Judenthums ist der Grund davon, daß in ihren Lehrbegriffen der Gegensatz jener beiden Grundanschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes in solcher Schärfe an den Tag tritt, daß er sich scheinbar zum unversöhnlichen Widerspruch steigert. — Das Christenthum ist dem Jacobus, indem er mehr die Einheit, als den Unterschied des alten und des neuen Bundes geltend macht, das vollkommene Gesetz (νόμος τέλειος 1, 25.) und das Gesetz der Freiheit (νόμος ἐλευθερίας 1, 25. 2, 12.), welches den Menschen als ein ihm eingepflanztes Wort (ὁ ἔμφυτος λόγος

1, 21.) zu einer neuen Creatur umwandelt, rettet und selig macht (vgl. 1, 18. 21. 25.), wenn es demselben anders ein Ernst ist, kein bloser Hörer, sondern auch ein Thäter des Wortes zu sein *). Der Unterschied, der nach dieser Anschauung zwischen dem alten und dem neuen Bunde besteht, ist in Jer. 31, 33. (und den verwandten prophetischen Stellen) ausgesprochen. Ein Theil des Inhalts der von dem Vf. des Hebrbriefes angeführten Verheißung (vgl. Hebr. 8, 8 ff.), welchen er selbst nicht weiter in Betracht zieht, ist also von Jacobus besonders entwickelt worden; und in dieser Beziehung enthält der Lehrbegriff des Jacobus eine willkommene Ergänzung zu dem unseres Briefes (vgl. §. 11). Die Verschiedenheit in der ihnen zu Grunde liegenden Betrachtungsweise des Judenthums verbunden mit dem Unterschiede in der Grundanschauung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes hat aber zur Folge, daß sich keine näheren Berührungspunkte zwischen beiden Lehrbegriffen nachweisen lassen. —

Dagegen ist die petrinische Lehre von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes mit der unseres Vf's sehr nahe verwandt. — Als eine Folge der aus der Individualität des Petrus zu erklärenden centralen Stellung, welche in seiner christlichen Gesammtanschauung die Hoffnung einnimmt, haben wir es zu betrachten, daß ihm die alttest. Weissagung besonders wichtig ist, und daß er — hierin mit Johannes übereinstimmend — in dieser das Hauptband erkennt, welches den alten und den neuen Bund mit einander verbindet. Der durch die alttest. Prophetie begründete Zusammenhang zwischen beiden Bündnissen besteht aber nicht blos darin, daß die Verheißung im Christenthume erfüllt ist, sondern ebensowohl darin, daß dieselbe auch noch den Christen das Ziel und den Gegenstand ihrer durch die Wieder-

*) Vgl. Schmid, II. S. 110 ff. und S. 128 ff. und Meßner, S. 77 ff. —

kunft Christi sich verwirklichenden Hoffnung vorhält*). Wir haben gesehen, daß der Vf. des Hebrbriefes in ganz gleicher Weise die alttest. Verheißungen als ein den alten und den neuen Bund innig mit einander verknüpfendes Band betrachtet.

Auf der andern Seite ist auch die diesem eigene Anschauung, nach welcher der alte Bund mit allen seinen Institutionen eine schattenbildliche Vorausdarstellung des neuen war, dem Apostel Petrus nicht ganz fremd; doch ruht sie bei ihm auf einer von einem andern Gesichtspunkt ausgehenden Betrachtungsweise des Judenthums. Während dieses nämlich unserem Vf. hauptsächlich ein Organismus von Veranstaltungen ist, welche Gott getroffen hat um eine Gemeinschaft zwischen dem alttest. Bundesvolke und ihm selbst herzustellen, betrachtet es der Apostel Petrus vorwiegend als die allerdings noch sehr unvollkommene Realisation der Idee des mit Gott in Gemeinschaft stehenden Gottesvolkes. Sein Auge ist nicht auf die alttest. Institute, sondern — seiner practischen Lebensrichtung entsprechend — unmittelbar auf das Verhältniß, in welchem die alttest. Gemeinde zu Gott steht und auf die Bethätigung dieses Verhältnisses gerichtet; so kommt namentlich das Priester- und Opferinstitut nur in Betracht, sofern in demselben jenes Gemeinschaftsverhältniß des Volkes mit Gott bethätigt wird, und der Tempel, sofern Gott in demselben inmitten des Volkes Israel Wohnung gemacht hat. — Auf Grund dieser Betrachtungsweise des Judenthums erscheint dem Apostel Petrus das Christenthum als die Verwirklichung der dem alttest. Bundesvolke vorgesteckten und im alten Bunde nur in sehr unvollkommener Weise realisirten Ideale. Die

*) Wenn man mit Schmid, II. S. 154 ff. und Meßner S. 117 ff. als die Grundanschauung des petrinischen Lehrbegriffs „die Auffassung des Christenthums als der Erfüllung der alttest. Prophetie" bezeichnet, muß man auch das Zweite der oben bezeichneten Momente in diesen Ausdruck einschließen; sonst sind die von Weiß (S. 20 f.) dagegen gemachten Einwendungen vollkommen begründet. — Vgl. übrigens 1 Petr. 1, 10—12. mit v. 7—9. —

christliche Gemeinde ist ihm der lebendige Tempel, das geistliche Gotteshaus, in welchem Gott wirklich Wohnung gemacht hat; sie ist ein königliches und heiliges Priesterthum, und naht als solches zu Gott, ihm geistliche Opfer darbringend; sie ist das wahre Eigenthumsvolk oder die Heerde Gottes; denn an ihr hat sich die Verheißung erfüllt: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein“ (vgl. 1 Petr. 2, 4—10. 4, 17. 5, 2—4.) *). — So kann auch die petrinische Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses des alten und des neuen Bundes als die Ausführung eines in Jer. 31, 33. enthaltenen und von dem Vf. des Hebrbriefes nicht weiter verfolgten Gedankens betrachtet werden; und auch in ihr müssen wir eine Ergänzung des Lehrbegriffs unseres Briefes erkennen. — Indeß berühren sich die petrinische Auffassung des Judenthums und die unseres Vf's doch ganz unmittelbar. Auch ruht ja die in unserem Briefe, wie bei Petrus, vorkommende Anwendung des Namens „das Volk Gottes“ auf die Christengemeinde auf der Idee, daß in dieser das dem alttest. Bundesvolke vorgesteckte Ideal seine Verwirklichung gefunden hat **). Auch darin stimmen Petrus und unser Vf. mit einander überein, daß sie jenem Namen nicht, wie Paulus, eine rein geistliche Bedeutung geben, sondern demselben noch eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel belassen, indem sie die Gläubigen aus den Juden als die eigentliche Substanz der Christengemeinde be-

*) Vgl. Weiß, S. 117—133. — In der oben angegebenen Betrachtungsweise des Judenthums hat es seinen Grund, daß Petrus die Priester- und Opferidee nicht, wie der Hebrbrief, als in Christo, sondern als durch Christum an dem Volke selbst verwirklicht darstellt. —

**) Wie von Petrus, so wird auch von unserem Vf. die Christengemeinde οἶκος τοῦ θεοῦ genannt. Aber Weiß, S. 132 Anm. 2 hat richtig bemerkt, daß sie in unserem Briefe nicht wie bei Petrus „im Vergleich mit der Wohnung Gottes im Tempel, sondern „im Vergleich mit dem Hauswesen der alttest. Theokratie“ so genannt werde. —

trachten*). Den ungläubig gebliebenen Theil des jüdischen Volkes rechnet Petrus ferner, wie unser Vf., nicht mehr zu dem Volke Gottes (1 Petr. 2, 7 f.) **). — Auch ist die petrinische Vorstellung von dem Worte Gottes von der im Hebrbriefe vorliegenden in Nichts verschieden, d. h. sie ist wie diese, einfach aus dem A. T'e herübergenommen***). — Endlich ist uns die Stelle 1 Petr. 3, 20 f. ein Beweis dafür, daß die typische Ausdeutung der alttest. Geschichte keineswegs ein dem Apostel Petrus fremdes Interpretationsverfahren ist. —

Die nachgewiesene Verwandtschaft zwischen der Lehre unseres Vf. mit der petrinischen berechtigt uns nun freilich nicht zu der Annahme eines unmittelbaren Einflusses des Apostels Petrus auf unsern Vf., da dieselbe lediglich darin begründet ist, daß beide Lehrtropen auf alttest. Grundlage ruhen. Aber das Zusammentreffen in der Vorstellung von dem neutest. Gottesvolke ist uns wenigstens ein Beweis dafür, daß unser Vf. — obschon mit Paulus und seinen Mitarbeitern in näherer Verbindung stehend — doch von Hause aus dem Kreise angehörte, dessen Hauptvertreter der Apostel der Beschneidung ist, und daß ihm, wie diesem, das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς anvertraut war. —

§. 26.

Vergleichung einiger jüdisch-rabbinischer Lehren.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auch noch den außerbiblischen Lehren zu, welche auf die in diesem Theile entwickelten Lehranschauungen unseres Vf's Einfluß gehabt haben können, so muß vor Allem anerkannt werden, daß einige religiöse Vorstellungen, welche nicht unmittelbar dem A. T'e angehören, aber sich an alttest. Aussagen anknüpfen und unter den jüdischen Zeitgenossen des Vf's verbreitet waren,

---

*) Vgl. Weiß, S. 117 ff., dem wir hierin gegen Schmid, II. S. 156 f., Meßner, S. 144 ff. und Add. beistimmen. —

**) Vgl. Weiß, S. 120 f. —

***) Vgl. Weiß, S. 181 ff. —

von ihm beibehalten worden sind. — Von einer dieser Vorstellungen war schon früher (§. 20) die Rede. — Eine andere, welche der Vf. in unveränderter Gestalt aufgenommen hat, ist die Vorstellung, daß Moses das Gesetz durch die Vermittlung der Engel empfangen habe. Dieselbe findet sich bekanntlich noch nicht im A. T'e; dieses bezeugt vielmehr ausdrücklich, daß Jehova unmittelbar mit Moses gesprochen habe (vgl. Ex. 33, 11. Num. 12, 8. Deut. 5, 4. f. 34, 10.). Dagegen scheint allerdings in Ps. 68, 18. die Vorstellung enthalten zu sein, daß Jehova bei seiner Erscheinung auf dem Sinai von Engelschaaren umgeben war; und jedenfalls ist diese Vorstellung in der Uebersetzung der Stelle Deut. 33, 2. in der LXX und im Targum des Onkelos deutlich ausgesprochen. Dieselbe enthält nun freilich noch nichts, was über die erwähnten alttest. Aussagen hinausginge; es gehört mit zu der herrlichen Majestät des erscheinenden Gottes, daß er von Engelschaaren begleitet ist; diesen ist aber bei dem Acte der Gesetzgebung noch keine vermittelnde Thätigkeit zugeschrieben. Erst nachdem sich die Anschauung verbreitet hatte, daß Jehova über die sichtbare Welt so unendlich erhaben sei, daß er nur durch Mittelspersonen in derselben wirke und sich kund gebe, konnte jene ältere und einfachere Vorstellung in der Weise umgestaltet werden, daß man nicht mehr den von Engeln begleiteten Jehova, sondern die Engel als Organe des in seiner Erhabenheit und Unsichtbarkeit verharrenden Gottes mit Moses reden ließ. In dieser Weise umgestaltet finden wir sie bei Josephus Antiqu. XV. 5, 3. *), im Talmud und in den Midraschim **). Ohne Zweifel war sie zur Zeit unseres Vf's Gemeingut der jüdischen Religionslehre geworden, da sie nicht nur von dem in den Schulen der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit gebildeten Apostel Paulus

---

*) Ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι᾽ ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων. —

**) Einige der betreffenden Stellen findet man bei Bleek, II. S. 204. Röth, S. 137 f. und Delitzsch, S. 49.

(Gal. 3, 19.), sondern auch von dem Hellenisten Stephanus (Act. 7, 38. 53.) ausgesprochen und als allgemein anerkannt vorausgesetzt wird. Nur dem alexandrinischen Judenthum scheint sie fremd geblieben zu sein*). — Ebenfalls aus der jüdischen Theologie hat der Vf. die Vorstellung des himmlischen Jerusalems herübergenommen**), aber nicht ohne sie zu christianisiren; denn das himmlische Jerusalem ist ihm — wie wir gesehen haben — keine schlechthin jenseitige Stadt, von welcher auf Erden nur ein Abbild vorhanden ist; er benützt vielmehr jene Vorstellung um den himmlischen Character des neutest. Gottesreiches, in welchem jetzt schon das Jenseits zum Diesseits geworden ist, zu veranschaulichen. —

Den Nachweis dafür, daß auch die Betrachtungsweise der alttest. Institutionen als einer σκιὰ τῶν μελλόντων in der jüdischen Theologie ihre Anknüpfungspunkte hat, versparen wir auf einen andern Ort. —

Wir bemerken schließlich nur noch, daß die angeführten Berührungspunkte zwischen der Lehre des Hebrbriefs und der jüdisch-rabbinischen Lehre ein nicht zu beseitigendes Zeugniß dafür sind, daß die religiösen Vorstellungen unseres Vf's in manchen Einzelheiten unsere Aufmerksamkeit mehr auf das palästinensische, als auf das alexandrinische Judenthum hinlenken***). Denn wie die Lehre, daß Moses das Gesetz durch die Vermittlung der Engel empfangen hat, so ist auch die Vorstellung von den zwei Weltzeiten nicht dem alexandrinischen, sondern dem palästinensischen Judenthume eigen;

---

*) Wenigstens läßt sie sich bei Philo nicht nachweisen, obschon derselbe von einer vermittelnden Thätigkeit der Engel bei der Weltschöpfung redet (de confus. lingu. p. 345 f.); ja de decem oracul. p. 746 leugnet er jede andere Vermittlerthätigkeit in dem Acte der Gesetzgebung, außer der des Moses. —

**) Vgl. Schöttgen's Dissertation: de Hierosolyma coelesti in den Horae hebr. et talm. I. S. 1205 ff. und Delitzsch zu 11, 10. —

***) Vgl. Delitzsch in der angef. Abhandl. S. 268.

und das Gleiche kann man, wie bald erhellen wird, im Grunde auch von der Vorstellung des himmlischen Jerusalems sagen. —

§. 27.

Vergleichung mit der philonischen Lehre.

Während in den Untersuchungen über den Character unseres Lehrbegriffs die aus der jüdisch-rabbinischen Religionslehre herübergenommenen Vorstellungen oft nicht gehörig berücksichtigt worden sind, wird der alexandrinischen Theologie, und namentlich der philonischen Lehre gewöhnlich ein sehr großer Einfluß auf die Lehranschauungen unseres Vf's zugeschrieben. Mit welchem Rechte man dies thut, haben wir jetzt noch in den unser erstes Lehrstück betreffenden Punkten zu untersuchen. —

Zunächst hat man in der Vorstellung unseres Vf's vom Worte Gottes (§. 6), namentlich in der Schilderung der schneidenden und durchdringenden Schärfe des λόγος τοῦ θεοῦ (4, 12.) Reminiscenzen an philonische Ausdrücke und Gedanken erkennen wollen *). In zahlreichen Stellen seiner Werke, namentlich in der Schrift Quis rerum divinarum haeres schildert nämlich Philo den Logos als den τομεὺς ἁπάντων oder τομεὺς τῶν συμπάντων; er sagt von demselben, daß er, auf's schärfste gewetzt, nicht aufhöre alles sinnlich Wahrnehmbare und überhaupt Alles mit Ausnahme des seiner Natur nach untheilbaren menschlichen νοῦς zu zertheilen. — Durch diese theilende und sondernde Wirksamkeit des Logos ist nach Philo die anfänglich gestaltlose und eigenschaftslose Substanz zuerst in das Schwere und das Leichte und dann in die vier Elemente gesondert worden; dann bewirkte dieselbe in den vier Elementen fort und fort weitere Besonderungen, bis zuletzt Einzelwesen wie Thiere und Pflanzen entstanden. Ebenso theilt und besondert der Logos auch die

*) Vgl. z. B. Schulz, S. 266 f.; Bleek, I. S. 399 f. II. S. 569 ff.; Delitzsch zu 4, 12 f.; u. Abb.

Seele in das λογικὸν und ἄλογον, die Rede in Wahrheit und Lüge, die Wahrnehmung in das deutliche und das undeutliche Gedankenbild *). — Es kann nicht geleugnet werden, daß diese philonische Vorstellung Manches enthält, was der Vorstellung unseres Vf's von der Wirksamkeit des λόγος τοῦ θεοῦ sehr ähnlich erscheint. Aber es ist doch nur eine ganz äußerliche Aehnlichkeit; die Vorstellungen selbst sind grundverschieden; denn die philonische schreibt ja dem Logos eine rein metaphysische Wirksamkeit zu; sie ist eine dem Gebiete der philosophischen Speculation angehörige Vorstellung, welche mit dem, was das A. T. von der Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes sagt, gar nichts gemein hat; dagegen gehört die Vorstellung unseres Vf's dem Gebiete des Glaubens und der religiösen Erfahrung an, und ist von der alttest. Vorstellung von der Wirksamkeit des Wortes Gottes nur im Ausdruck verschieden (§. 21) **).

Delitzsch (S. 152. 155) macht zwar hiergegen geltend, es sei ein Irrthum, wenn man meine, „die Wirksamkeit des Logos liege für Philo nur im Bereiche der Natur und nicht

---

*) Vgl. **Philo**: Quis rer. div. haer. p. 499: *Εἶτ' ἐπιλέγει. Διεῖλεν αὐτὰ μέσα* (Gen. 15, 10.), *τὸ τίς οὐ προσθεὶς, ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα· ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς ..... Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον.* — Ibid. p. 500: *Οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτά.* Vgl. ferner ibid. p. 510. 511. 513. 514. —

**) Vgl. Neander, II. S. 857 f. —

der Gnade;" und das verhält sich auch ganz gewiß so*). Aber es handelt sich hier nicht um die Wirksamkeit des Logos überhaupt, sondern um seine schneidende und zertheilende Wirksamkeit. Doch auch diese soll nach Delitzsch keine blos metaphysische, sondern auch eine ethisch-religiöse sein. Aber in den Stellen, auf welche er sich beruft, ist gar nicht von der schneidenden und scheidenden Kraft des λόγος τοῦ θεοῦ die Rede; vielmehr spricht Philo in denselben von dem σοφός und φιλάρετος, der mittelst des ihm gegebenen (also des menschlichen) λόγος oder νοῦς (vgl. Quis rer. div. haer. p. 513), welcher als ein Abbild des göttlichen auch ein τομεύς und διαιρέτης ist, die Leidenschaften, die σωματικαὶ ἡδοναί und überhaupt Alles, was τό θνητόν ist, wegzuschneiden und wegzubrennen sucht, um zu der wahren ἐπιστήμη zu gelangen oder — was dasselbe ist — um sich mit der aller sterblichen Hüllen entkleideten διάνοια zu Gott aufzuschwingen**). —

Wir brauchen nicht näher nachzuweisen, wie groß der Unterschied zwischen solchen philonischen Aussprüchen und

---

*) Vgl. z. B. qd. deus sit immutab. p. 312, eine Stelle, welche vor andern als Realparallele zu Hebr. 4, 12. verglichen werden kann.

**) Die betreffenden Stellen sind: De Cherub. p. 113: Φλογίνη δὲ ῥομφαία, διότι χρὴ τούτοις παρακολουθεῖν τὸν μετὰ τῶν πραγμάτων ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον, ὃς οὐδέποτε λήγει κινούμενος σπουδῇ πάσῃ πρὸς αἵρεσιν μὲν τῶν καλῶν, φυγὴν δὲ τῶν ἐναντίων. Οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ Ἀβραὰμ ὁ σοφὸς ἡνίκα ἤρξατο κατὰ θεὸν μετρεῖν πάντα, καὶ μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ, λαμβάνει τῆς φλογίνης ῥομφαίας μίμημα, πῦρ καὶ μάχαιραν, διελεῖν καὶ καταφλέξαι τὸ θνητὸν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ γλιχόμενος ἵνα γυμνῇ τῇ διανοίᾳ μετάρσιος πρὸς τὸν θεὸν ἀναπτῇ; vgl. auch was unmittelbar darauf von Bileam gesagt ist. De posterit. Caini. (Mang.) I. p. 256: Ὁ γὰρ φιλάρετος ὑπὸ τῆς αὐτοειδοῦς τοῦ καλοῦ φαντασίας πυρωθεὶς καταφλέγει τὰς σωματικὰς ἡδονάς, εἶτα κατακόπτει καὶ ἐπελαύνει, τῷ ἀεὶ [διαιρετῷ] διαιρετῇ λόγῳ χρώμενος. Quod deter. pot. insid. p. 175 (λόγῳ τομεῖ τῷ κατ᾽ ἐπιστήμην τέμνεται). —

dem, was wir in Hebr. 4, 12. lesen, ist, und wie wenig diese Stellen das beweisen können, was Delitzsch damit beweisen will. — Wollte man nun doch annehmen, daß dem Vf. unseres Briefes, als er die Stelle 4, 12. schrieb, die zuerst angeführten philonischen Aussprüche über die Alles durchdringende, schneidende Schärfe des Logos vorschwebten, so dürfte obigen Bemerkungen zu Folge doch nicht mehr behauptet werden, als daß er seine Ausdrücke theilweise den philonischen Schriften entlehnt hat. Für uns hat jedoch eine solche Annahme durchaus keine Wahrscheinlichkeit. Denn die Vergleichung des Wortes Gottes mit einem scharfen Schwerte war schon durch alttest. Stellen, wie Jes. 49, 2. nahegelegt, und kommt auch sonst im N. T'e vor (Ephes. 6, 17. Apoc. 1, 16. 2, 12. 19, 15.). Der Vf. brauchte sie also nicht erst aus Philo zu entnehmen. Wenn er aber einmal auf diese naheliegende Vergleichung gekommen war, so konnte er zur anschaulichen Darstellung seiner dem A. T'e entstammenden Vorstellung von der lebendigen Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes keine andern Ausdrücke wählen, als solche, welche an jene philonischen Aussprüche anklingen, auch wenn ihm diese ganz unbekannt waren. —

Sehen wir nun weiter zu, ob vielleicht in andern unser erstes Lehrstück betreffenden Punkten ein Einfluß der philonischen Schriften auf die Anschauungen unseres Vf's erkennbar ist. Wir haben im vorigen §. gesagt, daß unser Vf. die Vorstellung des himmlischen Jerusalems aus der (palästinensisch-) jüdischen Theologie herübergenommen habe. In Uebereinstimmung hiermit sagt auch Delitzsch zu 11, 10., daß die apostolische Verkündigung sich in der Unterscheidung eines zweifachen Jerusalems der Sache nach an den palästinensischen Glauben anschließe. Aber er fügt hinzu, dem Ausdrucke nach schließe sich dieselbe in diesem Punkte, wie die unmöglich zufällige Verwandtschaft zeige, an die alexandrinische Lehre an; und hernach spricht er gar von einem „tiefinnerlichen Zusammenhange“ zwischen den hierhergehörigen Aussagen Philo's und unseres Vf's, von einem Zusammen-

hange, welchen zu verkennen „eine schwer sich rächende Versündigung an der keineswegs mit dem letzten canonischen Buche abgebrochenen Heilserkenntnißgeschichte“ wäre. — Nun stellt Philo allerdings einmal der *νῦν οὖσα ἱερὰ πόλις* d. h. dem gewöhnlich so genannten Jerusalem eine andere Gottesstadt gegenüber; aber diese ist nach der ersten von ihm beliebten Deutung die Welt, und nach der zweiten die Seele des Weisen, in welcher Gott umherwandelt, wie in einer Stadt *). Man sieht leicht, daß die in unserem Briefe vorkommende Gegenüberstellung des irdischen und des himmlischen Jerusalems mit diesen philonischen Gedanken gar Nichts gemein hat, und daß sie viel näher mit der palästinensisch-jüdischen Vorstellung von einem dem יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל־מַטָּה entsprechenden יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל־מַעְלָה verwandt ist. — Doch Delitzsch weist uns auf andere philonische Stellen hin, in welchen in einer mit den Aussagen unseres Vf's auffallend übereinstimmenden Weise von einer himmlischen Gottesstadt die Rede sei, welche den Patriarchen verheißen gewesen, und nach der sie sich als nach ihrem Vaterlande gesehnt hätten. Und allerdings ist das dem Abraham von Gott verheißene Land nach Philo (sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 76) *πόλις ἀγαθὴ καὶ πολλὴ καὶ σφόδρα εὐδαίμων*) **). Er sagt ferner

---

*) **Philo de somn. p. 1142:** *Πόλιν δὲ θεοῦ καθ᾽ ἕνα μὲν τρόπον τὸν κόσμον καλεῖ .... καθ᾽ ἕτερον δὲ τὴν ψυχὴν τοῦ σοφοῦ, ᾗ λέγεται καὶ ἐμπεριπατεῖν ὁ θεὸς ὡς ἐν πόλει ..... Ἡ γὰρ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων Ἱερουσαλὴμ καλεῖται, ἧς μεταληφθὲν τοὔνομα ὅρασίς ἐστιν εἰρήνης. Ὥστε μὴ ζήτει τὴν τοῦ Ὄντος πόλιν ἐν κλίμασι γῆς (οὐ γὰρ ἐκ ξύλων ἢ λίθων δεδημιούργηται) ἀλλ᾽ ἐν ψυχῇ ἀπολέμῳ καὶ ὀξυδορκούσῃ, προτεθειμένῃ τὸν δὲ θεωρητικὸν καὶ εἰρηναῖον βίον.* Vgl. auch **de confus. lingu. p. 335** und **de praem. et. poen. p. 929.** —

) Doch scheint diese Stelle nicht im Sinne der gleich anzuführenden, sondern nach **de profug. p 576 gedeutet werden zu müssen, wornach die *πόλεις* Bilder der *γενικαὶ ἀρεταί* sind. Wie die Anschauung, daß die *πόλις*, in welcher Abraham, d. h. der *σόφος* und

(de agricult. p. 196 am Ende), die Seele des Weisen habe den Himmel zum Vaterland und die Erde zur Fremde. Und an einer andern Stelle (de confus. lingu. p. 331 f.): Alle, welche nach dem Urtheile Mosis Weise gewesen seien, würden als παροικοῦντες dargestellt; denn ihre Seelen seien aus dem Himmel in die Fremde d. h. auf die Erde herabgeschickt (vgl. de somn. p. 586); sie kehrten aber wieder dorthin zurück, da sie dafür hielten, ihr Vaterland sei das himmlische Land, in welchem sie Bürger seien (πολιτεύονται), eine Fremde dagegen das irdische, in welchem sie pilgerten (παρῴκησαν). In diesem Sinne deutet denn Philo auch die Stellen Gen. 23, 4. und 47, 9., auf welche sich ja auch unser Vf. bezieht (11, 13.) — De somn. p. 592 ist endlich der himmlische Ort, von welchem aus die Seele in den Körper, wie in einen fremden Ort gekommen ist, und wohin sie Gott, die Bande des Körpers lösend, sicher wieder zurückbringen wird, μητρόπολις genannt, wie nach de somn. p. 586 auch die Luft als Wohnsitz der körperlosen Seelen einer volkreichen Stadt verglichen wird, deren unvergängliche und unsterbliche Bürger die Seelen sind, an Zahl den Sternen gleich *). — Es wäre Thorheit die Aehnlichkeit solcher Aussprüche mit dem, was wir Hebr. 11, 9 f. 13—16. 13, 14. lesen, leugnen zu wollen, obschon jene allerdings auch die unserem Briefe fremde Lehre von der Präexistenz der Seelen und die Ansicht, daß der Körper ein Gefängniß der Seele sei, enthalten, und überhaupt mehr philosophischen, als biblischen und religiösen Character an sich tragen. Aber darf man denn auf jene nicht zu leugnende Aehnlichkeit wirklich die Schlüsse bauen, welche Delitzsch darauf baut? Wenn man doch sicherlich nicht behaupten

---

φιλάρετος wohnen soll, die ἀρεταί sind, mit der andern, nach welcher der Himmel sein Vaterland ist, zusammenhängt, kann man aus de confus. lingu. p. 331 f. sehen, wo von dem Weisen auch gesagt ist, er herberge (παροικεῖ) in dem sinnlichen Körper als in einer Fremde, sei aber heimisch (κατοικεῖ) als in seinem Vaterland in den νοηταῖς ἀρεταῖς, ἃς λαλεῖ ὁ θεός, ἀδιαφοροὺσας λόγων θείων. Vgl. auch de somn. p. 571 f.

*) Vgl. noch Quis rer. div. haer. p. 518. De Cherub. p. 128. —

darf, der Glaube, daß der Himmel das Vaterland der Gläubigen ist, sei aus der jüdisch-alexandrinischen Lehre in das N. T. herübergekommen, wenn ferner die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Jerusalem nicht in den philonischen Schriften, sondern in der jüdisch-palästinensischen Theologie ihre Wurzel hat, muß man dann nicht den Grund jener Aehnlichkeit in nichts Anderem suchen, als in den den Ausführungen Philos und unseres Vf's zu Grunde liegenden alttest. Stellen (Gen. 17, 8. 23, 4. 47, 9.), besonders da unser Vf. in 11, 10. 16. und 13, 14. unter der πόλις bestimmt das himmlische Jerusalem versteht, während Philo in allen angeführten Stellen gar nicht andeutet, daß er an eine dem irdischen Jerusalem entsprechende πόλις denke? Nicht einmal das können wir zugeben, daß unser Vf. sich wenigstens in seinen Ausdrücken an die alexandrinische Lehre anschließe. Denn welches sind denn die Ausdrücke, welche er aus den philonischen Schriften entlehnt haben soll? Diejenigen, welche aus der LXX stammen, wird man nicht anführen wollen; der Ausdruck μέλλουσα πόλις aber ist nicht philonisch oder alexandrinisch, sondern knüpft sich an den Begriff ὁ αἰὼν μέλλων oder עוֹלָם הַבָּא an; auch sagt Philo von seiner übersinnlichen μητρόπολις nirgends, daß Gott ihr τεχνίτης καὶ δημιουργός sei; den Namen πόλις θεοῦ ζῶντος endlich wird doch wohl Niemand als einen philonischen in Anspruch nehmen; ein Anderes wäre es, wenn unser Vf. das himmlische Jerusalem auch als τὴν τοῦ Ὄντος πόλιν bezeichnete!

Doch sehen wir zu ob nicht gerade in den Lehren, welche den eigentlichen Kern unseres ersten Lehrstückes bilden, philonische Einflüsse nachweisbar sind. Köstlin hat behauptet, die Polemik unseres Vf's gegen die äußerlichen Opfer und Reinigungen und die Gegenüberstellung der Aeußerlichkeit der Versöhnung im alten und der geistigen Versöhnung mit Gott im neuen Bunde sei zwar nicht aus Philo entlehnt, da sie in der Lehre Jesu selbst wurzle, aber doch sei sie in der Einzel-

ausführung von Philo beeinflußt*); und so werden auch von Andern namentlich zu Hebr. 10, 3 f. philonische Parallelen angeführt**). — Wir beschränken uns hier darauf, die Behauptung Köstlin's nur in Betreff der Lehre von der Unwirksamkeit der alttest. Opfer zu prüfen, werden jedoch später (Th. III) auf dieselbe zurückkommen müssen. —

Gerade in einer von den Auslegern zu Hebr. 10, 3 f. verglichenen Stelle scheint Philo auf's Entschiedenste die Wirkungskräftigkeit der alttest. Opfer zu behaupten; in dem Satze: *εὔηθες γὰρ τὰς θυσίας μὴ λήθην ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν αὐτῶν κατασκευάζειν* scheint er nämlich die vom Vf. des Hebrbriefes in 10, 3. ausgesprochene Ansicht geradezu für eine Albernheit zu erklären; und dieser Schein wird noch dadurch verstärkt, daß er unmittelbar zuvor von dem Altare Gottes sagt: *δι' οὗ πάντων ἁμαρτημάτων καὶ παρανομημάτων ἀπολύσεις γίνονται καὶ παντελεῖς ἀφέσεις*. Allein die zuerst angeführten Worte gewinnen einen andern Sinn, wenn man den Zusammenhang, in welchem sie stehen, in's Auge faßt. Philo erklärt nämlich warum bei den sogenannten Dankopfern das Herz und das Gehirn nicht mit auf den Altar gebracht werde, und sucht den Grund hiervon darin, daß in diesen Organen das *ἡγεμονικὸν*, d. h. der *νοῦς* seinen Sitz habe; dieser allein sei der *ἀφροσύνη*, der *ἀδικία*, der *δειλία* und aller andern *κακίαι* fähig; brächte man also Herz und Gehirn auf den Altar, so brächte man damit das Gefäß auf den Altar, in welchem der *νοῦς* sich auf den Abweg der Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit begeben habe, und würde so durch die Opferdarbringung nicht *λήθην* sondern *ὑπόμνησιν ἁμαρτημάτων* zu Stande bringen. Und dies ist's, was Philo als ein *εὔηθες* bezeichnet***). Wir dürfen daher aus diesen Worten nicht folgern, daß nach seiner An-

---

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854, S. 410. —

**) Vgl. z. B. Schulz, S. 272. Bleek, I. S. 401. Delitzsch z. d. St. u. Abd. —

***) Vgl. de anim. sacrif. idon. p. 840 f. —

sicht die Opfer eine Vergessenheit der Sünden erwirken. Zwar scheint diese Ansicht in den andern oben angeführten Worten ausgesprochen zu sein; allein diesen dürfen wir im Sinne Philos nur eine beschränkte Geltung zuschreiben. Er erklärt nämlich öfters, das βουθυτεῖν sei keine Frömmigkeit; von den Gottlosen wende Gott sich ab, wenn sie schon jeden Tag hundert oder gar 10,000 Farren opfern wollten; von ihren Opfern sagt er: οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται. Der Werth und die Wirkung des Opfers hängt nämlich ganz von der Gesinnung des Opfernden ab; an einem gottliebenden Sinne und an Männern die sich in der Tugend üben hat Gott Freude; von solchen Männern nimmt er die geringsten Opfergaben willig als Gaben vom größten Werthe an; ja wenn diese auch gar keine anderen Opfer, sondern nur sich selbst, die vollkommenste Fülle der καλοκἀγαθία in sich tragend, darbringen, so bringen sie das beste Opfer dar, indem sie durch Lobgesänge und Danksagungen Gott, den εὐεργέτης und σωτήρ verherrlichen. Die wahre ἱερουργία ist nämlich nichts Anderes, als die Frömmigkeit einer gottliebenden Seele; an feuerlosen Altären, um welche Tugenden ihren Reigen halten, hat Gott Freude, nicht aber an den von vielem Feuer flammenden, wo der Unheiligen ungeweihte Opfer mit verbrennen, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας *).

Wir sehen aus solchen Aussprüchen, daß die äußerliche Opferdarbringung in den Augen Philo's allerdings nicht mehr Werth und keine größere Wirkungskraft hat, als in den Augen unseres Vf's. Wir haben freilich wohl darauf zu achten, daß er nur von den Opfern der Gottlosen das sagt, was nach Hebr. 10, 3. von den alttest. Opfern überhaupt gilt. Aber andererseits stellt Philo die Frömmigkeit einer gottliebenden Seele so entschieden als das einzige Opfer dar,

*) Vgl. Philo de plant. Noë p. 229.; ibid. p. 237. de Mose lib. III. p. 669 f.; de sacrificant. p. 849 f.; quod. det. pot. insid. sol. p. 159. —

welches wahren Werth hat, daß man meinen sollte, der Fromme brauche nach seiner Ansicht gar keine Opfer darzubringen. Dies ist nun freilich keineswegs Philo's Meinung, wie wir aus der interessanten Stelle de migrat. Abrah. p. 401 f. sehen, wo er diejenigen entschieden tadelt, welche sich durch ihre allegorischen Deutungen dazu verleiten ließen, die im Gesetze vorgeschriebenen Gebräuche gering zu achten; er vergleicht diese Gebräuche mit dem Leibe, das was durch sie bedeutet ist mit der Seele; wie man nun für den Leib sorgen müsse, weil er das Wohnhaus der Seele ist, so müsse man sich auch um den wörtlichen Sinn der Gesetze kümmern. Doch fordert Philo die Beobachtung der gesetzlichen Gebräuche, also auch die Opferdarbringungen im Grunde nur deßhalb von dem Frommen, weil das Leben in der Gemeinschaft mit Andern diesem die Pflicht auferlegt, darnach zu streben, daß er fromm und tugendhaft nicht nur sei, sondern auch erscheine; in diesem Sinne begründet er auch die Forderung der Beobachtung der gesetzlichen Gebräuche damit, daß durch dieselbe das was dadurch bedeutet ist deutlicher erkannt, und der Tadel und die Anklagen der großen Menge vermieden werden *). — In den Augen Gottes haben also die äußerlichen Opferdarbringungen auch nach Philo keinen Werth; der Fromme bedarf ihrer nicht, um Gott zu gefallen; und der Gottlose erwirkt damit nicht Lossprechung von seinen Sünden, sondern Erinnerung an dieselben. — Wir können nicht leugnen, daß sich hier die Lehre unseres Vf's näher mit der philonischen berührt; hat doch — wie wir oben sahen — selbst der in Hebr. 13, 15. ausgesprochene Gedanke, seine philonische Parallele. — Aber wir dürfen auch den großen Unterschied, der trotz aller Verwandtschaft vorhanden ist, und der seinen tiefsten Grund darin hat, daß Philo kein Bewußtsein des Bedürfnisses der Sündensühnung hat, nicht übersehen. Während unser Vf. auf's entschiedenste daran festhält, daß der Mensch nur mittelst der reinigenden

*) Vgl. auch Dähne, G. d. j. al. R. Ph., I. S. 66 f.

und heiligenden Kraft eines seine Sünden sühnenden Opfers zur Gemeinschaft mit Gott befähigt werden kann, hat der alexandrinische Philosoph diese alttest. Wahrheitserkenntniß über Bord geworfen; den Gedanken, daß das Opfer den Menschen heilige, hat in seinem Bewußtsein der andere, daß des Menschen Frömmigkeit das Opfer heilige, ganz verdrängt. Darum haben auch die beiderseitigen Aussprüche über die Unwirksamkeit der alttest. Opfer eine grundverschiedene Bedeutung. Auch ist die Verwandtschaft derselben keineswegs der Art, daß wir berechtigt wären, mit Köstlin zu behaupten, daß sich in diesem Punkte ein Einfluß Philo's auf die Ausgestaltung unseres Lehrbegriffs verrathe. — Allerdings aber können wir, wenn wir noch daran denken, daß das alexandrinische Judenthum überhaupt den äußerlichen Cärimonien nur, sofern dieselben als Symbole betrachtet wurden, Werth und Berechtigung zugestand, und daß die in Palästina lebenden, aber ihrer Richtung nach durchaus alexandrinischen Essäer sogar gar keine Thieropfer darbrachten*), auf Grund jener Verwandtschaft die Behauptung wagen: Es ist möglich, daß der Vf. des Hebrbriefes ein Mann von alexandrinischer Bildung war, und daß er gerade deßhalb besonders geneigt und geschickt war, die Aeußerlichkeit der alttest. Versöhnungsanstalt als eine ihr anhaftende Mangelhaftigkeit zu erweisen, und ihr gegenüber die Vorzüglichkeit der neutest. Versöhnungsanstalt in's Licht zu setzen. —

Nun erhalten wir auch wirklich für diese Behauptung eine Bestätigung, wenn wir das hermeneutische Verfahren, welches unser Vf. in der Deutung der Melchisedeks-Erzählung in Anwendung bringt, mit dem hermeneutischen Verfahren Philo's vergleichen.

Zwar hatte die allegorische Schriftauslegung zur Zeit unseres Vf's längst auch bei den palästinensischen Juden Eingang gefunden, obschon man die ursprüngliche Heimath der-

*) Vgl. **Philo** qd. omn. prob. lib. s. p. 876: *οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* —

selben nicht in Palästina, sondern in Alexandrien zu suchen hat *). Allein wo die palästinensischen Juden nicht durch ihre gekünstelten Deutungen für Gebräuche, welche im Gesetze nicht vorgeschrieben waren, Stützpunkte in der Schrift zu gewinnen suchen, da ist ihre Allegorik meist auf alexandrinischen Einfluß zurückzuführen. Wenn sich daher in dem hermeneutischen Verfahren unseres Vf's eine nähere Verwandtschaft mit dem philonischen nachweisen läßt, so muß uns dieser Umstand die Ansicht, daß derselbe ein Mann von alexandrinischer Bildung und Geistesrichtung war, sehr empfehlen. Eine solche Verwandtschaft ist nun wirklich vorhanden. Das Verhältniß des buchstäblichen und geschichtlichen Sinnes einer alttest. Stelle zu dem durch die allegorische (oder typische) Ausdeutung gewonnenen Sinne wird nämlich von Philo ganz ebenso aufgefaßt, wie von dem Vf. unseres Briefes. Beide stimmen darin überein, daß sie den geschichtlichen Sinn der von ihnen allegorisch (oder typisch) gedeuteten alttest. Erzählungen zwar anerkennen, aber auf denselben wenig Gewicht legen, weil in ihren Augen der eigentliche Sinn, um dessen willen die betreffende Erzählung in der Schrift steht, der durch ihr Interpretations-Verfahren gewonnene Sinn ist, zu welchem jener sich nur wie der Leib zu der Seele oder wie *σκιαί τινες σωμάτων* zu den *ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα* verhält **). Es könnte zwar scheinen, als ob Philo die buchstäbliche Auffassung der Schriftworte oft für ganz unzulässig erklärte; und es mag dies in manchen Stellen auch wirklich der Fall sein ***); daß er aber in

*) Vgl. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael v. Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten, II. S. 271 f. und 501. —

**) Vgl. besonders Philo de confus. lingu. p. 348; de migrat. Abrah. p. 402 f.; de congr. quaer. erud. grat. p. 430; de somn. p. 573 und Dähne, G. d. j. al. R. Ph. I. S. 63 ff. —

***) Vgl. z. B. sacr. leg. Allegor. lib. II. p. 1091; lib. III. p. 61. 104; qd. det. pot. insid. sol. p. 172. 183. 185; de poster. Cain. (Mang.) I. p. 226. 227. 235; qd. deus sit immut. p. 312; de agricult. p. 201. 206. 210; de plant. Noe, p. 218 f; de confus. lingu. p. 321 f.; de somn. p. 571. 580. —

der Regel der buchstäblichen und geschichtlichen Auffassung eine freilich untergeordnete Berechtigung zugesteht, geht nicht nur aus seinen ausdrücklichen Erklärungen hierüber, sondern auch aus vielen Zeugnissen seines Interpretations-Verfahrens hervor*). — Auch im Einzelnen zeigt sich eine Verwandtschaft der Hermeneutik unseres Vf's mit der philonischen. Die Art, wie jener in 4,8. (vgl. 11,15.) nachweist, daß man bei dem geschichtlichen Sinne der betreffenden Schriftworte gar nicht stehen bleiben könne, erinnert trotz alles nicht zu verkennenden Unterschiedes an ähnliche Nachweisungen Philo's. — Ferner finden wir bei diesem auch das unserem Vf. eigenthümliche Verfahren, fast alle einzelnen Ausdrücke, welche in einer Schriftstelle vorkommen, für die auf diese gegründete Argumentation zu verwenden (vgl. §. 18). — Und endlich gilt auch bei Philo, wie in unserem Briefe, das Schweigen der Schrift für ebenso absichts- und bedeutungsvoll als ihr Reden**). Eine nähere Verwandtschaft des beiderseitigen Interpretations-Verfahrens läßt sich hiernach nicht leugnen. —

Wir dürfen jedoch auf der anderen Seite den noch viel bedeutenderen Unterschied zwischen der Hermeneutik Philo's und der unseres Vf.'s nicht übersehen. Wir können denselben mit Beziehung auf §. 19 kurz in den Worten angeben: Philo's Hermeneutik ist eine durch und durch allegorische, die unseres Vf's dagegen eine typologische. Mag jener physische oder ethische Allegorien vortragen***), immer haben seine Deutungen gar kein Verständniß der

*) Vgl. z. B. de somn. p. 1149; de Abrah. p. 366 f. 377. 379. 382; de decem oracul. p. 744; de anim. sacrif. idon. p. 838; de spec. leg. p. 773; de praem. et poen. p. 919; sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1090. — Die Vergleichung des philonischen Interpretations-Verfahrens bestätigt übrigens die Richtigkeit dessen, was wir in §. 19 zur Erklärung von Hebr. 7, 3. 8. gesagt haben. Mit Recht bemerkt Delitzsch, daß ein genauerer Einblick in die philonischen Schriften die Ausleger hier vor Irrwegen bewahrt hätte. —

**) Vgl. Qu. rer. div. haer. p. 489. 499.; de ebriet. p. 248.; sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1097. —

***) Vgl. über diesen Unterschied z. B. sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1088. 1089. —

geschichtlichen Bedeutung der betreffenden Erzählung oder Einrichtung zu ihrer Grundlage; immer sind sie völlig willkürliche Eintragungen ganz fremdartiger Ideen in die Schriftworte, an diese nur in äußerlicher Weise durch zufällige Aehnlichkeiten lose angeknüpft; während dagegen der typologischen Schriftauslegung unseres Vf's ein tieferes Verständniß der geschichtlichen Bedeutung der alttest. Erzählung zu Grunde liegt, obschon die Erzählung als Bericht über einen geschichtlichen Vorfall auch für ihn von geringer Bedeutung ist*). Man braucht nur einige Seiten aus der Schrift sacr. leg. Alleg. oder aus de migrat. Abrah. zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß der Character der typischen Schriftausdeutung im Hebrbriefe von dem der allegorischen Interpretation, wie Philo sie anwendet, grundverschieden ist. Wie sehr stechen allegorische Deutungen, wie die: Adam sei ein Bild des νοῦς, Eva der αἴσθησις, die Schlange bedeute die ἡδονή, die Thiere (Gen. 2, 19.) die πάθη, von der typischen Deutung der Melchisedeks-Erzählung in unserem Briefe ab! Und wie grundverschieden von der letzteren ist die philonische Deutung derselben Erzählung in sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 75.**)! — Bei dieser tiefgreifenden, inneren Verschiedenheit des beiderseitigen Interpretations-Verfahrens darf man auf die mehr äußerliche Verwandtschaft, welche wir allerdings zugestehen mußten, nimmermehr die Behauptung gründen, daß unser Vf. in seinem hermeneutischen Verfahren von Philo abhängig sei***). Wäre eine solche Abhängigkeit wirklich vorhanden,

*) Vgl. Carpzov, S. LXXXXVI, der wohl in obigem Sinne bemerkt, Philo wisse nur von einem typus moralis. Besonders lesenswerth ist aber, was Tholuck S. 84—90 über das Verhältniß der Hermeneutik unseres Vf's zu der philonischen bemerkt; doch können wir demselben nicht in Allem beistimmen. —

**) Wir werden später (Th. III.) wieder hierauf zurückkommen. —

***) Gegen Kuinoel, S. XVIII, Köstlin, Abhandl. 1854, S. 409. u. Add. —

so müßte sich auch in unserem Briefe, wenigstens in gewissem Maaße eine Beobachtung der traditionellen κανόνες τῆς ἀλληγορίας, welchen Philo folgt*), nachweisen lassen — ein Nachweis, welchen zu führen schwerlich Jemand unternehmen wird. In unsern Augen ist das hermeneutische Verfahren unseres Vf's in seinem Unterschiede von demjenigen Philo's vielmehr ein neuer Beweis dafür, daß jener ganz anders als dieser in dem A. T'e lebte, und daß er dem palästinensischen Judenthume, welches das Verständniß der heilsgeschichtlichen Bedeutung der alttest. Erzählungen und Institutionen wenigstens besser bewahrt hatte, als das alexandrinische Judenthum, geistig weit näher stand als Philo. —

Obschon hiernach die allerdings vorhandene Verwandtschaft der Schriftauslegung unseres Vf's mit der philonischen die Annahme einer Abhängigkeit des ersteren von Philo nicht begründen kann, so fordert dieselbe doch eine Erklärung. Für zufällig kann man das Zusammentreffen nicht halten. Auch macht unser Vf., wie Tholuck mit Recht bemerkt (S. 91), den Eindruck eines Mannes, „der durch vielfältige Uebungen und Reflexionen den tieferen Schriftsinn zu eruiren gelernt hat." Wir sind also zu der Annahme berechtigt, daß er diese Fertigkeit seiner Schulbildung verdankte. Nun ist ja die allegorische Schriftauslegung keineswegs blos Philo eigen. Schon zur Zeit Aristobuls (um 160 oder 150 vor Chr.) wurde sie geübt und wurde die Nothwendigkeit gefühlt, bestimmte Regeln für dieselbe aufzustellen**). Auch will Philo selbst bekanntlich seine allegorischen Erklärungen großentheils von Aelteren empfangen haben***). Von den Therapeuten berichtet er nicht nur, daß sie die Schrift allegorisch ausleg-

---

*) Vgl. z. B. de Abrah. p. 359; de somn. p. 576; de sacrificant. p. 851. —

**) Vgl. Euseb. praep. evang. VIII., 10. ed. Paris. p. 221; ed. Colon. p. 376.

***) Vgl. z. B. de Abrah. p. 364.; de special. leg. p. 804 (am Ende); de circumcis. p. 811 (wo es sich jedoch nicht blos um eine allegorische Deutung handelt). —

ten, weil ihnen die ganze Gesetzgebung einem Thiere vergleichbar erschien, indem die Gebote nach ihrem buchstäblichen Sinne dem Körper, der in den Worten verborgene Sinn aber der Seele entspreche, sondern er sagt auch, daß sie Schriften von Männern der Vorzeit besäßen, welche als Stifter der Secte viele Denkmale des allegorischen Verfahrens hinterlassen hätten, die von den Therapeuten seiner Zeit bei ihrer Schriftauslegung als Vorbilder gebraucht würden*). — Aber nicht nur in Alexandrien, beziehungsweise in Aegypten, sondern auch in Palästina begegnet uns eine ihrem Character nach durchaus alexandrinisch-allegorische Hermeneutik bei den Essäern, von welchen Philo sagt: τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται**), und bei Josephus***). — Wenn wir nun im Hinblick auf diese Thatsachen annehmen, daß der Vf. des Hebrbriefes ein alexandrinisch-gebildeter Juden-Christ war, dessen Heimath aber ebensowohl Palästina als Alexandrien gewesen sein kann†), so ist uns die Verwandtschaft

---

*) **Philo** de vit. contempl. p. 893 und 901. —

**) Qu. omn. prob. lib. s. p. 877. —

***) Ant. Prooem. §. 4. Vgl. Dähne G. d. j. al. R. Ph. II. S. 240 ff. —

†) Palästina; denn die Essäer und Josephus sind auch mit alexandrinischer Weisheit bekannt, und es gab ja sogar in Jerusalem eine Synagoge der Alexandrer (Act. 6, 9.); auch darf die allegorische Schriftauslegung des in Jerusalem gebildeten Apostels Paulus vielleicht auf Einflüsse des Alexandrinismus zurückgeführt werden, da wir wissen, daß in der Schule Gamaliels auch griechische Weisheit gelehrt wurde (vgl. Lightfoot hor. hebr. II. S. 706.). — Aber auch Alexandrien konnte die Heimath unseres Vf's sein, obwohl er dem palästinensischen Judenthume geistig viel näher steht, als Philo; denn gewiß gab es dort auch Männer, deren Geistesrichtung bei ihrer alexandrinischen Bildung doch durch den Geist des A. T's und nicht durch die hellenische Bildung bestimmt war, und die darum auch manche palästinensisch-jüdischen Anschauungen treuer bewahrten oder in sich aufnahmen. Vgl. Tholuck S. 93 f.; Dähne, G. d. j. al. R. Ph. II. S. 177. 185.; und Herzfeld a. a. O. II. S. 502 f. 504 ff. —

seiner Schriftauslegung mit der philonischen völlig erklärlich *). —

Während wir also einen **Einfluß Philo's** auf die Lehranschauungen unseres Vf's bis jetzt **nirgends** entdecken konnten, **erscheint uns** dagegen **die Ansicht, daß dieser ein Mann von alexandrinischer Bildung war, als eine nicht unbegründete.** Nun haben wir schon früher (§. 23) erkannt, daß unser Vf. keine pharisäische Schulbildung erhalten haben kann, daß vielmehr sein Bildungsgang **der** Art gewesen sein muß, daß er durch denselben vorwiegend zur näheren Betrachtung der durch das mosaische Gesetz angeordneten Institutionen und zum Nachsinnen über ihre Bedeutung angeregt wurde. Und gerade dies ist wirklich der Fall, wenn der Vf. ein alexandrinisch-gebildeter Juden-Christ war. Denn die Alexandriner wandten sich aus naheliegenden Gründen mit besonderer Vorliebe dem Studium des Pentateuchs und besonders der Ausdeutung der cärimoniellen Gebote und der gottesdienstlichen Gebräuche zu. Da fanden sie natürlich am meisten Spielraum für ihr allegorisches Interpretations-Verfahren, welches das einzige Mittel war ihre dem A. T'e fremden Ideen in dieses hineinzutragen. Gerade darum stellt Philo die mosaischen Schriften über alle andern Schriften des A. T's; darum beschäftigt er sich fast ausschließlich mit ihrer Deutung. Darum hat Aristobul *βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωυσέως νόμου* oder *τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν* geschrieben **). Darum beschäftigten sich die Therapeuten besonders mit der *νομοθεσία*, und die Essäer mit den *πάτριοι νόμοι*. Auch dürfen wir daraus, daß die letzteren am Opfercultus nicht Theil nahmen, schließen, daß dieselben sich namentlich der allegorischen Deutung der Opfergebräuche befleißigten. — War also unser Vf. ein alexandrinisch gebildeter Juden-

---

*) Vgl. **Bleek**, I. S. 398; **von Cölln**, S. 198; **Lutterbeck**, II. S. 247; **Schumann**, II. S. 813. —

) Vgl. **Euseb. h. e. lib. VII. cap. 32, §. 7 und praep. evang. VII. 13 (ed. Paris, p. 190; ed. Col. p. 323).

Christ, so war er wirklich durch seinen Bildungsgang besonders auf das Nachsinnen über die Bedeutung der gottesdienstlichen Gebräuche hingewiesen; und es ist dann mit in dieser seiner Schulbildung begründet, daß er das mosaische Gesetz vorwiegend als Cärimonialgesetz betrachtet. —

Doch dürfen wir seine Auffassung des Judenthums (§. 23) keineswegs allein auf Rechnung seiner alexandrinischen Bildung setzen. Denn ihren tiefsten Grund hat dieselbe nicht in seinem Bildungsgange, sondern in seinem eigensten, innersten Geistesleben. Weil er ein nach Sündenvergebung sich sehnendes, und nach lebendiger Gottesgemeinschaft hungerndes Herz hatte, darum waren ihm die diesem religiösen Grundbedürfniß entgegen kommenden Veranstaltungen Gottes das Wichtigste in der ganzen alttest. Oeconomie; darum faßte er sie von einer ganz andern Seite aus auf, als z. B. Philo, der weil ihm das Bewußtsein der Sühnbedürftigkeit fehlt, an eine den Opfern, als gottgeordneten Sühnmitteln, eigene reinigende und heiligende Kraft gar nicht denkt; darum fühlte unser Vf. tief, daß die Sehnsucht nach wahrer Gemeinschaft mit Gott mittelst der alttest. Institutionen unmöglich Befriedigung finden könne. Sein nicht theoretisch-philosophisches, auch nicht blos ethisches, sondern durch und durch practisch-religiöses Interesse konnte sich aber auch durch den höheren theils physischen (metaphysischen) theils ethischen Sinn, welchen die jüdisch-alexandrinischen Philosophen den alttest. Satzungen abzugewinnen suchten, nicht befriedigt fühlen. Erst als ihm in dem neutest. Gottesworte die durch Christum gestiftete Versöhnung dargeboten wurde, fand er was er suchte; und auf dem Grunde der inneren Erfahrung einer durch Christum wirklich erlangten Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft baute sich dann die Erkenntniß der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des durch Christum gestifteten neuen Bundes, die Erkenntniß, daß in diesem Bunde das wesenhaft vorhanden ist und dargeboten wird, was im alten Bunde nur im unvollkommenen Schattenbilde vorhanden war, von selbst auf. —

Ziehen wir schließlich das Resultat aus unseren Vergleichungen, so können wir es in den Worten zusammenfassen: Unser Vf. war ursprünglich ein alexandrinisch-gebildeter Jude, der aber mit dem palästinensischen Judenthume mehr Geistesverwandtschaft hatte und mehr unter dem Einflusse desselben stand, als z. B. Philo. Durch sein practisch-religiöses Interesse wurde er dem Christenthume zugeführt, und erkannte in Folge eigener innerer Erfahrung die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. Er hielt anfänglich die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf, stand aber auch mit dem Apostel Paulus und seinen Mitarbeitern in einem näheren Verhältnisse. Auf Grund seiner eigenen Erfahrung, von der ihm eigenthümlichen Auffassung des Judenthums ausgehend, und durch immer tiefere Versenkung in den Geist des alttest. Gotteswortes in seiner Ueberzeugung bestärkt bildete er auf Anregung und unter dem Einflusse der paulinischen Lehre seine eigenen Anschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes in einer seinem Bildungsgange und seiner Berufsstellung entsprechenden Weise im Einzelnen ganz selbständig aus. —

Diese seine Lehre steht in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung, obwohl mehr dem juden-christlichen als dem paulinischen Gebiete angehörig, doch in der Reihe der Lehrbegriffe, welche nicht die Einheit, sondern den Unterschied der beiden Bündnisse besonders hervorheben, und bildet in Betreff der Christianisirung des A. T's den Uebergang von dem paulinischen zu dem johanneischen Lehrbegriffe. Uebrigens ist dieselbe in den eigenen Aussprüchen Christi wohl begründet, und hebt an dem Verhältnisse des neuen Bundes zu dem alten eine Seite hervor, welche sonst von keinem neutest. Schriftsteller besonders in Betracht gezogen ist; unser Brief dient also in dieser Bezie-

hung den andern neutest. Schriften zur Ergänzung und erweist sich somit als ein integrirender Bestandtheil des neutest. Canons.

Wir wenden uns nun wieder der Darstellung des im Hebrbriefe vorliegenden Lehrbegriffs zu, indem wir zu dem zweiten Gedankenkreise, dessen Gegenstand nach §. 4 die Person des neutest. Offenbarungsmittlers ist, übergehen. —

Zweiter Haupttheil.

Die Person des neutest. Offenbarungsmittlers.

Zu vgl.: 1) Seyffarth: Ein Beitrag zur Christologie des Hebrbriefes in Berthold's kritischem Journal der neuesten theologischen Literatur. Band XV. 1822. S. 1—30 (eine sehr oberflächliche Abhandlung).
2) Car. Bern. Moll: Christologiae in epistola ad Hebraeos scripta propositae particula I. Prolegomena. Halis, 1854. Particula II. Jesus Messias propheta qui locum filii dei tenet. 1855.

Erster Abschnitt.

Die Erhabenheit der Person Christi als des Sohnes Gottes.

§. 28.

Der Ausgangspunkt der christologischen Gedanken des Vf's.

Das Leben und die Reden Jesu Christi boten einen zweifachen Ausgangspunkt für die Vorstellungen über seine Person dar. Der eine ist der unmittelbare Eindruck, welchen die äußere Erscheinung des demüthigen Menschensohnes in der Niedrigkeit und Knechtsgestalt auf seine Zeitgenossen machte, so wie manche seiner Aussprüche, die sich auf das entbehrungsreiche, leidensvolle Leben dessen beziehen, der gekommen war nicht um sich dienen zu lassen, sondern daß er diene. — Der andere Ausgangspunkt ist die dem gläubigen Auge der Jünger in der Person Christi offenbar gewordene, manchmal aber auch (in den Wundern) sich äußerlich kund gebende Herrlichkeit des Sohnes Gottes, und noch mehr das Selbst-

zeugniß, welches Christus von sich als „dem Sohne Gottes" ablegte. — Die vom ersten Ausgangspunkte sich ergebende Vorstellung sieht in dem noch auf Erden wandelnden Christus zunächst den von Gott gesandten Menschen. Seine göttlichen Eigenschaften erscheinen als ihm von Gott mitgetheilte, und seine jetzige Erhabenheit und Herrlichkeit wird unter dem Gesichtspunkte der Erhöhung aus der Niedrigkeit betrachtet. — Die von dem zweiten Ausgangspunkt sich ergebende Vorstellung sieht dagegen auch in dem noch auf Erden wandelnden Christus zunächst den Sohn Gottes; sie faßt bei der Betrachtung seines irdischen Lebens hauptsächlich die in demselben sich offenbarende Erhabenheit seiner Person und die Herrlichkeit seines Wesens in's Auge. Seine göttlichen Eigenschaften erscheinen als solche, welche ihm vermöge des Characters seiner Person zukommen müssen; seine menschliche Erscheinung wird unter dem Gesichtspunkt der Erniedrigung und seine jetzige Erhabenheit unter dem der Rückkehr in seine vorige Herrlichkeit betrachtet. Beide Betrachtungsweisen gehen aber vom historischen Standpunkte aus; nur faßt die eine zuerst die niedere, die andere zuerst die höhere Seite der geschichtlichen Erscheinung Christi in's Auge. Beide kommen auch in ein und derselben apostolischen Schrift nebeneinander vor, obschon gewöhnlich eine von ihnen vorherrscht und der Christologie des betreffenden Apostels ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückt *). —

Es ist natürlich, daß alle apostolische Predigt die Erhabenheit der Person Jesu Christi, und die Herrlichkeit, mit der er als das zur Rechten Gottes erhöhte Haupt seiner Kirche bekleidet ist, besonders hervorhob. Das mußte auch diejenige, in welcher die erste Betrachtungsweise vorherrschte, thun, sobald es sich darum handelte Christum unter denen

---

*) Vgl. die treffliche Ausführung dieser Gedanken und die Belege dazu bei Weiß: S. 235—241 (nur halten wir es nicht für ganz passend, daß Weiß die zweite Betrachtungsweise „die speculative" nennt); vgl. auch Usteri, S. 287—292 und Schumann, I. S. 281 - 333.

zu verkündigen, welche ihn noch nicht kannten. Es kann daher nicht auffallen, daß unter denen, welche erst durch die Predigt der Apostel mit Christo bekannt wurden, die zweite Betrachtungsweise die gewöhnliche war. Sie ist auch im Hebrbriefe die vorherrschende. Der Vf. hatte Christum nicht persönlich gekannt, sondern war erst durch die, welche Christum selbst gehört und gesehen hatten, mit ihm bekannt gemacht worden (2, 3.). Und zwar war die Kunde, welche er von Christo erhielt, der Art, daß die Gottessohnschaft Jesu Christi und die Macht und Herrlichkeit mit der er als das Haupt seiner Kirche bekleidet ist, besonders betont wurde. Wenigstens tritt diese Seite der christologischen Predigt in seiner Vorstellung von der Person Christi entschieden in den Vordergrund. Seine Christologie geht also vom zweiten Ausgangspunkte aus. Zwar behauptet De Wette*), daß im Hebrbrief „der aufsteigende Gang beobachtet werde," d. h. daß Christus zunächst als Mensch betrachtet werde, dem aber dann die höchsten Prädicate, bis zu der Benennung „Gott" zugeschrieben werden; und wir werden in der That sehen, daß der Vf. mehr als es in irgend einer andern neutest. Schrift geschieht, die wahre Menschlichkeit Christi betont, daß auch bei ihm die erste Betrachtungsweise sich findet, und von ihm auf's innigste und in organischer Weise mit der andern verbunden ist. Aber die Behauptung De Wette's ist doch unhaltbar. Der ganze Brief zeigt, daß das Auge des Vf's zunächst und vor Allem bei der Betrachtung der Erhabenheit und Herrlichkeit Christi verweilte. Er sieht in Christo zunächst und vor Allem den Sohn Gottes im eminenten Sinne des Wortes. Als den „Sohn" führt er ihn gleich im ersten Vers seines Briefes ein, und läßt es sich angelegen sein alsbald bemerklich zu machen, wie Großes durch diese Benennung von ihm ausgesagt ist**). Schon hiernach kann

---

*) Bibl. Dogm. S. 251 u. 253.

**) Auch Köstlin sagt S. 395: Der Begriff „des υἱός macht das Bestimmende für die Lehre des Hebrbriefes aus"; „auf das Sohnesverhältniß wird Alles gegründet, was über Christus auszusagen ist." —

es keinem Zweifel unterliegen, daß in dem Bilde Christi, welches ihm vor der Seele stand, die Christo ursprünglich eigene göttliche Würde und Majestät den Grundzug bildete. — Sehen wir nun zunächst zu, in welchem Sinne unser Vf. Christum „den Sohn Gottes“ nennt. —

§. 29.

Christus, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Der Name „Sohn“ ist in unserem Briefe neben dem achtmal vorkommenden einfachen Ἰησοῦς (2,9. 3,1. 6,20. 7,22. 10,19. 12,2. 24. 13,12.), dem ebenso oft vorkommenden einfachen (ὁ) Χριστός (3,6. 14. 5,5. 9,11. 14. 24. 28. 11,26.) und den selteneren Benennungen Ἰησοῦς Χριστός (10,10. 13,8. 21.), (ὁ) κύριος (1,10. 2,3.), ὁ κύριος ἡμῶν (7,14.), ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (13,20.) zweimal ganz eigennamenartig als Bezeichnung der Person Christi gebraucht (1,1. 7,28.)*), kommt aber auch noch in einigen andern Stellen unseres Briefes vor, (1,5. 8. 3,6. 5,8.); wo die Erhabenheit der Person Christi besonders betont werden mußte, steht dafür der vollständigere Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (6,6. 7,3. 10,29.), einmal auch Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (4,14.)**). — Da der Vf. Christum so häufig als den Sohn Gottes bezeichnet, so hat es etwas Auffallendes, daß er Gott nur ein einzigesmal, und dazu in einem alttest. Citat „Vater“ Christi nennt (1,5.). —

Es fragt sich nun zuvörderst: Ist Christus „der Sohn Gottes“ als vorzeitliche, göttliche Person, oder als der auf Erden lebende Jesus von Nazareth, oder als der zur Rechten Gottes erhöhte Herr und Christ? Wenn wir die oben angeführten Stellen vergleichen, so ergibt sich alsbald, daß wenigstens 5,8. zunächst der historische Christus, wie er auf Erden lebte und litt, υἱός heißt. Denn der Vf. setzt offenbar voraus, daß Christus gerade, während

---

*) Vgl. Delitzsch zu 1, 1.

**) Vgl. Seyffarth, S. 6 ff. —

der Zeit, in welcher er im Leiden Gehorsam lernte, „Sohn" war (vgl. besonders das part. praes. ὤν). Wäre sein Gedanke gewesen, daß Christus, obschon er vor seinem Eintritt in die Welt im Sohnesverhältniß zu Gott gestanden habe, doch während seines Erdenlebens im Leiden habe Gehorsam lernen müssen, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. So wie die Worte dastehen, kann die Meinung des Vf's nur sein das Sohnsein und das Vom-Leiden-Gehorsam-lernen fällt in dieselbe Zeit, und das erstere schließt nicht — wie man glauben könnte (καίπερ) — das andere aus. — Ebensogewiß ist, daß 1,1. der noch auf Erden wandelnde Christus „Sohn" genannt ist. Dagegen trägt 4,14. der erhöhte Christus diesen Namen; denn hier ist von ihm als dem durch die Himmel hindurchgegangenen Hohepriester die Rede. Auch in den übrigen Stellen bezeichnet der Ausdruck „Sohn", möge man ihn auf den noch auf Erden wandelnden oder auf den zum Himmel erhöhten Christus beziehen, oder — was allein richtig ist — beide Beziehungen zusammenfassen, jedenfalls nicht die vorzeitliche Persönlichkeit Christi als solche. —

Ebrard (zu 1,1.) bemerkt also ganz richtig, daß υἱός nicht schlechthin gleichbedeutend mit λόγος sei; es werde nirgends in der h. Schrift zur Bezeichnung des Eingeborenen, qua ewig-präexistirenden, gebraucht, sei vielmehr die Bezeichnung des Menschen Jesus qua menschgewordenen, ewigen λόγος. — Aber es wäre ein Mißverständniß, wenn man darum mit Hofmann annähme, der Name sage nichts über das vorweltliche Dasein Christi aus, oder wenn man dem Vf. die Ansicht zuschriebe, daß das Sohnesverhältniß Christi zu Gott mit seiner Geburt erst seinen Anfang genommen habe. Zwar könnte man sich für diese Meinung auf ein paar in unserem Briefe vorkommende Ausdrücke mit einigem Scheine berufen. Das perf. κεκληρονόμηκεν (1,4.) scheint auf einen bestimmten Zeitpunkt hinzuweisen, in

welchem Christo der Sohnesname*) erst beigelegt wurde; diesen Zeitpunkt könnte man in der Zeit der Geburt Christi finden. (Vgl. das ganz ähnliche perf. in 2, 14.) Auch könnte man die futura ἔσομαι und ἔσται (1, 5.), indem man die Futurbedeutung auf's strengste geltend macht, so deuten, daß sie das Vater- und Sohnesverhältniß zwischen Gott und Christus als ein zur Zeit der Abfassung jener alttest. Stelle schlechthin zukünftiges darstellen. — Allein was die Stelle 1, 4. betrifft, so sagt das perf. κεκληρονόμηκεν weiter Nichts, als daß Christus den Sohnesnamen irgend einmal empfangen habe und ihn als einen den Character seiner Person bezeichnenden Namen für immer trage. Jenes irgend einmal (ποτέ) könnte man nun, ohne irgendwie den Worten Gewalt anzuthun, mit Cramer, Bengel, Bleek, Lünemann näher so bestimmen, daß Christus von Anfang an, d. h. von Ewigkeit her den Sohnesnamen als seinen dauernden Antheil und Besitz empfangen habe; aber besser denkt man ganz allgemein an die alttest. Zeit, da der Vf., wie die folgenden vv. zeigen, diese im Sinne hat. In ihr hat der künftige Messias im Worte Gottes den Sohnesnamen erhalten**). Auch die futura der zweiten in 1, 5. angeführten Stelle sind im Sinne unseres Vf's nur dahin zu verstehen, daß Gott schon in der alttest. Zeit erklärt hat, daß das Verhältniß des zukünftigen Messias zu ihm das des Sohnes zum Vater sein werde. —

Indem wir hiernach die Ansicht, daß Christus nur im Hinblick auf seine Menschwerdung der Sohn Gottes genannt werde, als eine unbegründete abweisen, beantworten wir die aufgeworfene Frage dahin: Wie die christologischen Ausführungen des Vf's überhaupt vom historischen Standpunkte ausgehen, so ist es allerdings auch zunächst der geschichtliche

---

*) Denn daß dieser unter dem ὄνομα zu verstehen ist, halten wir trotz Delitzsch's Einwendungen wegen des später zu erörternden Verhältnisses der vv. 5—14 zu v. 4 für unzweifelhaft gewiß. —

**) Aehnlich Ebrard zu 1, 4.

Christus, dem er den Sohnesnamen beilegt; aber diesen Namen trägt der geschichtliche Christus nur wegen des seiner Person wesentlichen, also auch ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott*); daß Christus „der Sohn Gottes" ist, das ist der unwandelbare, eigenthümliche Character seiner Person. Dieser Character eignet ihm in jeder seiner verschiedenen Existenzweisen, unter jeder sonstigen Bestimmtheit seines Daseins. Darum kann ihm, als dem Sohne, ebensowohl die Vermittlung der Weltschöpfung und die Welterhaltung zugeschrieben werden, als die Bewirkung der Sündenreinigung und die Erhöhung zur Rechten Gottes, wie dies der Vf. 1, 2 f. thut, wo das Subject aller Nebensätze, wie des Hauptsatzes der Sohn ist. Die Person Christi ist also in seinen drei verschiedenen Existenzweisen, in der vorzeitlichen, der irdisch-menschlichen, und der verklärten und verherrlichten, immer ein und dieselbe, nämlich die Person des Sohnes. Ob nun der Vf., wenn er in seinem Briefe irgendwo von der vorzeitlichen Persönlichkeit Christi als solcher gesprochen hätte, sie noch durch einen besondern Namen im Unterschied von den übrigen Existenzweisen des „Sohnes" bestimmt bezeichnet hätte, müssen wir dahingestellt sein lassen, da er eben auf den historischen Standpunkt sich stellend, nicht ex professo von derselben redet. Das eben Ausgeführte macht es uns übrigens wahrscheinlich, daß er in diesem Falle auch die vorzeitliche Persönlichkeit Christi als solche nicht anders, als mit dem Namen „Sohn" bezeichnet haben würde**). —

*) Daß die Beilegung des Sohnesnamens in dem Verhältnisse, in welchem die Person Christi von Hause aus zu Gott steht, begründet ist, deutet das Verbum κληρονομεῖν in 1, 4. an, da es so viel ist als „etwas als seinen gebührenden Antheil erhalten"; vgl. Bleek zu 1, 2. (S. 32.). —

**) So sagt auch Bleek zu 1, 2. (S. 46 Anm.): „Daß jener Ausdruck (Sohn Gottes) gewöhnlich von dem ganzen, in Jesu erschienenen Christus gebraucht ist, hat seinen natürlichen Grund darin, weil Paulus und die neutest. Schriftsteller überhaupt weit mehr Veran-

In dem Bisherigen ist schon die Entscheidung der andern Frage, deren Beantwortung uns in diesem §. obliegt, enthalten, der Frage nämlich, ob das durch den Sohnesnamen bezeichnete unvergleichlich innige Verhältniß Christi zu Gott zunächst ein ethisch-religiöses oder ein metaphysisches sei. Kommt nämlich dieser Name Christo wegen seines vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott zu, so ist der Begriff „Sohn Gottes" offenbar zunächst ein metaphysischer.

Das Gegentheil behauptet De Wette (zu 1, 2—4.), indem er sagt: der „Sohn" in 1, 1. „ist derjenige, der vermöge seiner (sittlichen) Gottgleichheit und Gottwohlgefälligkeit der Träger der göttlichen Offenbarung u. s. w. geworden ist." Allein diese ethisch-religiöse Auffassung des Begriffes ist entschieden zu verwerfen. Da wo wirklich die ethisch-religiöse Vollkommenheit Christi hervorgehoben werden soll, genügt der Ausdruck, der nur in einem zunächst metaphysischen Gegensatze zu ἀνθρώπους steht, für sich allein nicht, sondern erhält noch den dem ἔχοντας ἀσθένειαν entsprechenden Zusatz εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον (7, 28.); auch 3, 6. ist υἱός im Gegensatz zum θεράπων kein ethisch-religiöser Begriff; der Gegensatz betrifft nur die auf dem verschiedenen metaphysischen Verhältniß Mosis und Christi zu Gott beruhende verschiedene Rangstellung im Hause Gottes, während die sittliche Eigenschaft der Treue Mosi in ganz gleicher Weise zugeschrieben wird, wie Christo. Ebenso spricht die Stelle 5, 8. nicht für, sondern gegen De Wette. Gegen seine Ansicht spricht ferner 7, 3.; denn die Bezeichnung „Sohn Gottes" ist hier mit offenbarer Beziehung auf die im Vorbild aufgezeigten Eigenschaften: „der keinen Anfang der Tage und kein Ende

---

lassung hatten, seine unmittelbar auf die Erlösung des Menschengeschlechtes sich beziehende Thätigkeit im Fleische hervorzuheben, als sein immanentes Verhältniß und seine vorfleischliche Wirksamkeit auf die Welt überhaupt, als des Logos". — Vgl. auch Delitzsch, S. 150. 185 f. 271 f. —

des Lebens hat" gewählt. Die metaphysische Eigenschaft der Ewigkeit, welche der Person Christi eignet, ist also im Begriff des Sohnes Gottes enthalten. Am meisten aber spricht gegen die Ansicht De Wette's die ganze Ausführung des Vf's in Cap. 1. Ueber 1, 2 f. bemerkt er selbst, der Begriff „Sohn" werde durch die folgenden Relativsätze bestimmt. Er meint nun freilich (S. 133.), „es hätte . . keine Schwierigkeit in dem ὢν ἀπαυγ . . . . αὐτοῦ mit Beza und ad. die Analyse des Begriffes Sohn oder die Beschreibung der gottgleichen Eigenschaften Christi zu finden im Einklange mit Joh. 10, 30. 14, 9." (nach seiner Deutung dieser Stellen). Aber offenbar wird diesen Worten, von denen im folgenden §. weiter die Rede sein wird, Gewalt angethan, und sie werden ihres Inhalts entleert, wenn man sie nur von sittlichen Eigenschaften Christi verstehen will. Auch sieht sich De Wette genöthigt, zuzugeben, daß das φέρων u. s. w. (1, 3.) und das δι' οὗ u. s. f. (1, 2.) „offenbar über das was in Jesu geschichtlichem Leben zur Erscheinung kam, hinausgehe." — Eine unbefangene Auslegung der betreffenden Stellen muß zu dem Resultate kommen, daß nach der Lehre des Vf's gerade die 1, 2 f. Christo beigelegten metaphysischen Attribute ihn zum „Sohne Gottes" machen*). Zu ihrer näheren Betrachtung können wir nunmehr übergehen.

§. 30.

Der υἱός als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.

Zu vgl.: * 1) Die Dissertation von Jacob Triglandus über ἀπαυγ. τ. δοξ. 1698, abgedruckt in seiner Sylloge dissertatt. theoll. et philologg. Delphis. 1728 p. 233—292.
2) über beide Ausdrücke die Dissertation Chr. Schöttgen's, zuerst abgedruckt in den Miscellan. Lipsiens. Tom. I. Observ.

*) Vgl. van den Ham, S. 105 f. und Usteri, S. 292. —

XVI. und abgekürzt und verbessert in seinen Horae hebraicae et talmudicae 1733 p. 911—919.

* 3) Christoph. Gotthelf. Moller, dissertat. philol. de genuina vocum χαρακτήρ et ὑπόστασις notione, ad illustrandum locum Ebr. 1,3. Lips. 1738.

4) Joh. Frid. Gruner: Jesus Christus imago dei invisibilis, splendor gloriae et character essentiae ipsius. Hal. Magd. 1766. (Der Vf. will nachweisen, daß die angeführten Prädicate nicht dem λόγος, sondern dem θεάνθρωπος zukommen). —

Ferner zu v. 1—3.:

5) L. J. Uhland, dissert. theolog. ad Hebr. 1,1—3., pars I. philologico-exegetica, pars II. dogmatico-polemica. Tubing. 1777 (der 2te Theil in 2 Abtheilungen).

6) G. M. Amthor, commentatio in tres priores versus epistolae ad Hebr. scriptae 1828.

* 7) (J. G. Reiche) in locum epistol. ad Hebr. 1,1—3. observationes. Gotting. 1829.

Die in den zwei ersten Gliedern von 1,3. dem „Sohne" beigelegten Prädicate darf man nicht blos auf den vorzeitlichen Christus beziehen; sie gelten vielmehr auch von dem erhöhten, ja in gewissem (in §. 41 näher anzugebendem) Sinne auch von dem noch auf Erden wandelnden Christus. Denn sie enthalten eine Characteristik des Sohnes, also eine Bezeichnung des der Person Christi in jeder ihrer verschiedenen Existenzweisen eigenthümlichen Wesens. Hierüber stimmen die meisten neueren Ausleger mit einander überein*).

*) Vgl. z. B. Bleek (II. S. 64), Ebrard (S. 25), und Delitzsch. — Lünem. will jedoch die Prädicate zunächst nur auf den λόγος ἄσαρκος (S. 45), und Hofmann (I. S. 140—142) will sie nur auf den erhöhten Christus bezogen wissen. Gegen letztere Ansicht vgl. Delitzsch.

Der Sohn ist zuerst ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ) genannt. Alle Ausleger (auch Bleek) halten fest, daß das Wort ἀπαύγασμα seiner Form nach das durch das ἀπαυγάζειν bewirkte bezeichnen, also als Passivbegriff aufgefaßt werden müsse. Aber in der näheren Bestimmung dieses Passivbegriffs weichen die neuesten Commentatoren von Bleek ab. Da die Verschiedenheit dieser Bestimmungen für die Darstellung der Christologie unseres Briefes nicht ganz unwichtig ist, so müssen wie dieselbe kurz beleuchten. Die Ansicht Bleek's (S. 53 ff.) ist, daß das Wort nach dem Sprachgebrauch und deßhalb auch an dieser Stelle den „durch das Strahlenwerfen bewirkten, aus dem Lichte z. B. der Sonne hervorströmenden Strahl selbst" bezeichne. Er übersetzt demgemäß „der Abstrahl seiner Herrlichkeit," und deutet die Worte so, daß „die ganze Herrlichkeit und Majestät des göttlichen Wesens sich in dem Sohne darstellt, gleichwie die Kraft und das Wesen der Sonne in den Strahlen, die sie von sich abwirft." Es würde nach dieser Auffassung durch den Ausdruck auf den fortwährenden innigen Zusammenhang zwischen dem Sohne und Gott hingewiesen; das Wesen des Sohnes wäre betrachtet als ein fortwährender Ausfluß aus dem Wesen des Vaters, und die Selbständigkeit der Existenz des Sohnes wäre erst durch das ergänzende zweite Prädicat geltend gemacht. Da aber der Strahl selbst kaum als das „durch das Strahlenwerfen Bewirkte" betrachtet werden kann, und — wie Lünem. richtig gezeigt hat — der Sprachgebrauch (nur nicht der der Kirchenväter) nicht für, sondern gegen die Bleek'sche Auffassung spricht, so werden wir durch Wortform und Sprachgebrauch genöthigt, der andern Ansicht beizutreten, nach welcher das Wort erst das Resultat des Ausstrahlens, das durch das Ausstrahlen bewirkte Bild bezeichnet *).

Nur hat man sich theils durch die Ausdrücke, welche in den von den Auslegern angeführten Stellen Philos und der

*) Vgl. De Wette und Lünem., auch Frommann, S. 145 f. (Anm.), und Köstlin, S. 392.

Weisheit Salom. neben dem Worte ἀπαύγασμα vorkommen, theils durch die Analogie des Wortes ἀπήχημα (Wiederhall) dazu verleiten lassen die Vorstellung des von einem andern Gegenstand reflectirten Lichtes mit der richtigen Auffassung des Wortes zu verbinden, so daß dasselbe „ein durch Rückstrahlung und Wiederschein bewirktes Abbild" bezeichnen soll. Jene Vorstellung liegt aber weder in der Wortform, noch im Sprachgebrauch. Der Ausdruck bezeichnet — wie Ebrard (S. 21 f.) richtig bemerkt — „nicht den von einem fremden Körper aufgefangenen und als Wiederschein oder Spiegelbild zurückgeworfenen Glanz, ... sondern .. ein Licht oder einen Strahlenglanz, der von einem (andern) Lichte ausgestrahlt ist, sofern derselbe nun als ein selbständig gewordener gedacht und angeschaut wird*)." Es ist schwer ein ganz entsprechendes deutsches Wort zu finden. Das gewöhnlich gebrauchte Wort „Abglanz" hat gegen sich, daß dasselbe jene dem griechischen Worte fremde Vorstellung der „Rückstrahlung" in sich schließt. Das blose „Abbild" ist noch unpassender. Auch den von Ebrard gewählten Ausdruck „Strahlbild" halten wir für nicht ganz bezeichnend, da das ἀπό in demselben nicht zu seinem Rechte kommt, mit andern Worten: da durch denselben wohl die Aehnlichkeit des zweiten Lichtes mit dem ersten, nicht aber sein Ursprung aus demselben bezeichnet ist. Wir ziehen den von Böhme (z. d. St.) angegebenen Ausdruck „Ausglanz" als den verhältnißmäßig am meisten entsprechenden vor, da mit demselben die Vorstellung des fortwährenden Ausstrahlens der ursprünglichen Lichtquelle nicht nothwendig verbunden ist, der „Ausglanz" vielmehr auch als „ein selbständig gewordener" gedacht werden kann. —

Mit dem Worte δόξα ist, wie von den meisten Auslegern anerkannt ist, hier nicht der äußere bei den Theophanien sich zeigende Lichtglanz Gottes, sondern seine Wesensherrlichkeit

---

*) Hofmann, I. S. 141 und Delitzsch haben diese Auffassung adoptirt. —

bezeichnet. So ist auch das alttest. כָּבוֹד, welches die LXX durch δόξα wiedergeben, nicht nur jener Lichtglanz, sondern auch an vielen Stellen der Inbegriff der herrlichen Eigenschaften Gottes, welcher als ein gleichsam aus einzelnen Strahlen (den einzelnen Eigenschaften) gewobenes glänzendes Lichtkleid Jehova's dargestellt wird. Und zwar bezeichnet δόξα diese Wesensherrlichkeit Gottes als eine solche, welche offenbar wird (überhaupt offenbar wird, so daß die Offenbarung Gottes in dem Sohne mit einzuschließen ist)*).

Versuchen wir nun zu entwickeln, was hiernach in diesem Prädicate von dem „Sohne" ausgesagt ist. Wir wollen dabei der Worte Calvin's (z. d. St.) nicht vergessen: „Utraque loquutio translatitia est. Nam de tantis rebus tamque reconditis nihil potest dici, nisi similitudine a creaturis mutuo sumpta. Quare non est quod nimis subtiliter disputemus qualiter Filius qui unam cum Patre essentiam habet, splendor sit ex illius lumine refulgens. Fatendum est, improprium quodammodo esse quod a creaturis ad arcanam Dei majestatem transfertur. Sed tamen haec quae sensibus nostris conspicua sunt, apte ad Deum accomodantur, ut sciamus quid in Christo quaerendum sit, et quid nobis utilitatis afferat. Nam hoc quoque notandum est, non hic doceri frivolas speculationes, sed tradi solidam fidei doctrinam. Quare debemus in usum nostrum haec Christi elogia applicare, sicuti ad nos relationem habent. Dum

---

*) Das Wort כָּבוֹד bezeichnet „den Schwergehalt seines ganzen ihm eigensten Wesens in der Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften, nach ihrer in sich ungetheilten Offenbarungsfülle" vgl. Umbreit: Die Sünde S. 99. Vgl. auch desselben: Brief an die Römer, S. 239 bis 242, besonders die Worte: „Mit diesem Hauptworte des A. T's wird der ganze Schwergehalt des göttlichen Wesens (כָּבֵד ist „schwer sein" im Gegensatze zu קָלַל leicht und nichtig sein) in seiner aus sich heraustretenden Offenbarungsfülle bezeichnet. In ihm sind alle Eigenschaften Gottes zur Einheit verbunden."

igitur audis Filium esse splendorem paternae gloriae, sic apud te cogita, gloriam Patris esse tibi invisibilem donec in Christo refulgeat: ideo vocari characterem substantiae, quod Patris majestas sit recondita, donec se veluti in imagine impressam ostendat. Qui hac relatione non observata altius philosophantur, frustra se macerant, quia non tenent Apostoli consilium.“ Aber so berechtigt es auch ist, daß Calvin so nachdrücklich auf das Festhalten des practischen Gesichtspunktes bei der Betrachtung dieser und ähnlicher Aussprüche dringt, so unrichtig ist seine Meinung, daß der Vf. gar nichts darüber habe lehren wollen „quid simile intus habeat Pater cum Filio.“ Ebenso ist es gewiß unrichtig, wenn Bleek (S. 65) sagt, es sei dem Vf. blos darum zu thun die vollendetste Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater auszusprechen — eine Bemerkung, die gerade bei der Bleek'schen Deutung unserer Worte um so auffallender ist. — Es ist vielmehr in denselben Folgendes von dem Sohne ausgesagt:

a) Das Wesen des Sohnes hat seinen Grund und Ursprung in dem Wesen Gottes. Und zwar ist es kein Schöpfungsact Gottes, kein auf einen bestimmten Willensentschluß folgendes „Es werde“, was ihn in's Dasein rief; vielmehr ist es im Wesen Gottes selbst begründet, daß es einen solchen Ausglanz von sich ausgehen läßt; es ist der Herrlichkeit Gottes, als dem Inbegriff seiner Eigenschaften, natürlich, daß aus ihr eine zweite Herrlichkeit, die Wesensherrlichkeit des Sohnes hervorgehe *).

b) Aber obwohl das Wesen des Sohnes in einer Ausstrahlung des Wesens Gottes seinen Ursprung hat, so hat

*) Dies erkennt auch Schumann, II. S. 775. an: „In dem ἀπαυγ. aber liegt zugleich, daß Gott selbst der Quell ist, aus dem das göttliche Wesen Christi stammt; denn auch wenn wir das Wort nicht als Ausstrahl fassen, so liegt doch klar vor Augen, daß auch ein Abstrahlen, ein Abglanz nicht existiren kann, wenn nicht von dem strahlenden Körper selbst Strahlen ausgehen, durch die der Abglanz eben hervorgerufen wird.“ —

der Sohn doch eine selbständige Existenz für sich, und strahlt selbst wieder die Herrlichkeit Gottes aus und macht sie uns offenbar.

c) Das Wesen des Sohnes ist dem Wesen Gottes gleich. Die neueren Ausleger reden meist nur von Aehnlichkeit. Aber damit ist offenbar zu wenig gesagt. Schon von dem reflectirten Spiegelbild sagt man nicht, daß es dem betreffenden Gegenstand blos ähnlich sei; man sieht im Spiegel die Gegenstände selbst. Noch viel mehr gilt dies vom ἀπαύγασμα. Das Wesen und die Eigenschaften des Sohnes sind nicht nur denen Gottes ähnlich, sondern die ganze Wesensherrlichkeit Gottes ist auch die Wesensherrlichkeit des Sohnes. Der Sohn hat alle göttlichen Eigenschaften in sich. Würde alles von der Sonne ausgehende Licht in einem zweiten Lichtkörper wieder vereinigt, welcher dasselbe dann zum zweitenmale ausstrahlte, so wäre das ein ἀπαύγασμα der Sonne in dem Sinne, in welchem der Vf. hier das Wort gebraucht. Alle Strahlen der vielfachen göttlichen Herrlichkeit vereinigen sich wieder in dem Sohne, um in ihm, zu einem neuen herrlichen Lichtwesen verbunden, die göttliche Herrlichkeit zum zweitenmal darzustellen, und sie durch diese zweite Darstellung auch der Creatur offenbar zu machen*).

*) „In ihn ergießt sich die unergründliche Quelle alles Lichts und Lebens, mit allen ihren Strömen; und durch ihn strahlet die ewige Majestät mit unendlicher Wonne hervor." „In ihm ist die verborgene Gottes-Natur helle leuchtend, und in ihrem majestätischen Glanz offenbar, daß er als der wesentliche Ausschein (wenn man nur Worte finden könnte!), als der allerreinste Ausglanz, oder (wie es im Buch der Weisheit 7, 25 f. heißt) als der allerlauterste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, den unsichtbaren ewigen Gott und Vater kennbar und nießbar machen konnte. Aus der ewigen und unerforschlichen Gottestiefe bricht und strahlt seine Majestät hervor, nicht als wie ein Blitz, der durch den Himmel fährt, sondern als der volle Strom des ewigen Lichtes der unerschaffenen Sonne." Steinhofer, S. 6. u. 8. Vgl. auch die von Thomasius: Christi Person und Werk. Th. I. S. 98. angeführte Stelle aus Luthers Kirchenpostille 1, 190. —

Dem Vf. genügte aber der eine Ausdruck noch nicht; er fügt noch den zweiten hinzu: *καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Die neueren Ausleger sind darüber einstimmig*), daß *χαρακτὴρ* hier in dem Sinne „Gepräge" heiße, daß dadurch ein Gegenstand bezeichnet wird, in dem die Züge eines andern sich ausgeprägt haben; ebenso darüber, daß *ὑπόστασις* nicht „Person," nicht blos „Dasein", sondern das eigenthümliche Wesen Gottes „in seiner eigenen inneren Bestimmtheit" (Ebrard) bezeichne. In dem Wesen des Sohnes hat sich also das Wesen Gottes ausgeprägt. Es bringt dieses zweite Prädicat kein wesentlich neues Moment; es dient nur dazu die drei Momente, welche schon in dem ersten Prädicat lagen, durch eine andere Analogie deutlicher zu bezeichnen. Das Wesen des Sohnes hat seine eigenthümliche Beschaffenheit ganz **von** dem des Vaters, wie das einem Gegenstand aufgedrückte Gepräge von dem Gegenstand, dessen Gepräge er trägt, herrührt. Er hat aber dies Wesen als einen ihm eigenen Besitz, wie der Gegenstand, der das Gepräge eines andern empfangen hat, unabhängig von diesem so, wie er einmal geworden ist, forteristirt. Hauptsächlich aber will der Vf. in diesem zweiten Prädicat hervorheben, daß das Wesen des Sohnes ganz genau dem Wesen des Vaters entspricht, daß kein Zug im Wesen des Vaters ist, der sich nicht in ganz gleicher Weise auch im Wesen des Sohnes fände und umgekehrt. Fassen wir den Inhalt der beiden Prädicate noch einmal zusammen: so ist der Sohn nach der Lehre des Hebrbriefes eine selbständigexistirende göttliche Person, deren Substanz nicht von Gott geschaffen, sondern aus der Wesensherrlichkeit des Vaters hervorgegangen ist, eine göttliche Person, welcher in Folge davon dieselbe Wesensherrlichkeit eigen ist, so daß jede Eigenschaft des Vaters auch

---

*) Nur Hofmann, I. S. 142. hat Widerspruch erhoben. Vgl. gegen ihn Delitzsch. —

im Sohne, und jede Eigenschaft des Sohnes auch im Vater sich wiederfindet, und durch welche darum das ganze Wesen Gottes vollständig geoffenbart wird *).

Hiermit stimmt Köstlin überein, wenn er (S. 393) sagt: „Nicht blos zwei Wesen stehen einander gegenüber, von welchen das zweite als dem ersten gleich erfunden wird, sondern der υἱός ist durchaus nichts was nicht zuvor schon der Vater wäre; man sieht in ihm die göttliche δόξα zum zweiten Male; sie strahlt nicht blos auf seinem Angesichte, sondern er selbst ist ein Scheinen, Wiederstrahlen derselben; er ist aus einer Substanz mit Gott und ist unzertrennlich von der göttlichen Substanz, obgleich er persönlich von diesem verschieden ist."

Die so eben entwickelte Lehre von „dem Sohne" läßt es uns durchaus nicht auffallend erscheinen, daß der Vf. in der Deutung von Ps. 45, 7 f. (LXX) auf den erhöhten Christus, denselben geradezu mit ὁ θεός angeredet sein läßt (1, 8 f.). Dem Vater und dem Sohne kommt also die Bezeichnung ὁ θεός zu. Wir dürfen jedoch auf diese eine Stelle kein zu großes Gewicht legen **); denn es ist nicht zu vergessen,

---

*) Wir können es nicht unterlassen, noch die Worte Calvin's hier beizusetzen: Priore voce admonemur, extra Christum nihil esse lucis, sed meras tenebras. Nam quum Deus unica lux sit qua nos omnes illuminari oportet, hac tantum irradiatione (ut ita loquar) se in nos diffundit. Secundo admonemur, vere et solide Deum in Christo cognosci. Neque enim obscura est vel adumbrata ejus imago duntaxat, sed expressa effigies quae ipsum refert, quemadmodum nummus matricem cunei quo percussus est formam. —

**) Dies thut z. B. Schumann, II. S. 779, indem er aus der Vergleichung dieser Stelle mit v. 10 den Schluß zieht, daß der Vf. Christum „nicht etwa erst in Folge seiner Erhöhung zum Vater," sondern ohne Rücksicht auf dieselbe, indem er seine „Gottheit an sich" im Sinne habe, ὁ θεός nenne. Dagegen bezieht er weiter unten (S. 781 f.) die Stelle doch nur auf den erhöhten Christus. — Auch Delitzsch betont die Anrede ὁ θεός viel zu sehr, indem er meint, dieselbe sei im Sinne des Vf's der Nerv des Beweises für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel. —

daß dieselbe ein Citat ist, und daß der Vf. in eigener Rede mit dem Ausdruck ὁ θεός (oder gar nur θεός) den Vater im Unterschied von dem Sohne bezeichnet *). Nicht einmal das ist wahrscheinlich, daß der Vf. — wie von Manchen behauptet wird — auch durch diese Anrede ein besonderes Moment der Erhabenheit des Sohnes über die Engel geltend zu machen beabsichtigt habe; sonst hätte er wohl nicht unterlassen dies bemerklich zu machen. Von der Bedeutung des Citats im Zusammenhang der ganzen Argumentation wird unten die Rede sein. —

Noch weniger kann es auffallen, daß der Vf. 13,21. Jesum Christum mit der nach alttest. Begriffen Jehova allein gebührenden, aber auch in andern neutest. Schriften auf Christum übertragenen Doxologie: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας preißt. Daß nämlich das Relativum ᾧ auf Christum und nicht auf Gott zu beziehen sei, ist von allen neueren Auslegern anerkannt **). —

Anm. 1.: Wir glauben in diesem §. nichts in die Worte des Vf's hineingetragen, sondern nur das entwickelt zu haben, was er selbst hineingelegt hat. Daher können wir Bleek, dem sich Lünem. anschließt, nicht beistimmen, wenn er es für „nicht durchaus unangemessen" hält, anzunehmen, daß der Vf. in

---

*) Vgl. Köstlin, S. 394 f. Verwerflich aber ist die Art wie Hofmann, I. S. 148 f. diese Anrede an Christum ganz zu beseitigen sucht. Gerade wenn das καὶ vor ῥάβδος εὐθ. (1, 8.) ächt wäre, und der Vf. dadurch die Stelle in zwei Citate zerlegen wollte, müßte das ὁ θεός in 1, 8. nur um so gewisser als Anrede an Christum aufgefaßt werden. Wollte es der Vf. als Anrede an Jehova auffassen lassen, so wäre das Citat in der Argumentation ganz überflüssig und störend. Daß er aber den Lesern zumuthe dasselbe nach der richtigen Wortverbindung des hebräischen Textes umzudeuten, ist eine höchst unwahrscheinliche Annahme, eine Auskunft der Verlegenheit.

**) Doch hat neuerdings Delitzsch die ferner liegende Beziehung desselben auf Gott wieder in Schutz genommen, ohne aber einen entscheidenden Grund dafür geltend machen zu können. —

dem Ausdruck τῷ ποιήσαντι αὐτόν (3, 2.) arianisirend den Vater als den Schöpfer des Sohnes darstelle; denn wenn er auch das Quicumque noch nicht kannte, so konnte er doch unmöglich sich eines Ausdrucks bedienen, der so sehr den sonst von ihm über die Person Christi gegebenen Aufschlüssen widerstreitet, und der in dem N. T'e ganz singulär dastünde. Aber auch was Bleek „am wahrscheinlichsten" findet, daß nämlich der Ausdruck sich auf den göttlichen Act beziehe, wodurch der Vater den Sohn eine menschliche Persönlichkeit annehmen ließ, kann ich nicht für richtig halten. Ποιεῖν ist hier sicher entweder wie das עָשָׂה 1 Sam. 12, 6. von der Hinstellung auf den Schauplatz der Geschichte zu verstehen, oder es ist soviel als „einsetzen", und die nähere Bestimmung ist aus v. 1. zu entnehmen — eine Ergänzung, welche wir nicht mit Delitzsch für unzulässig halten können*). —

Anm. 2.: Das Sätzchen: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε in dem Citate aus Ps. 2 (1, 5. und 5, 5.) hat der Vf. schwerlich so ausgedeutet, daß wir berechtigt wären ihm auch die Vorstellung der „Zeugung" des Sohnes durch den Vater zuzuschreiben und zu fragen, was er unter dem σήμερον verstanden habe. Denn nach dem Zusammenhang von 1, 5. mit 1, 4. (vgl. §. 34) kommt es ihm lediglich auf den Namen Sohn, beziehungsweise auf das damit bezeichnete Verhältniß Christi zu Gott an; und in 5, 5. verhält es sich nicht anders (vgl. §. 53). Auch müßten wir, wenn er jene Vorstellung wirklich in seine christologischen Anschauungen aufgenommen hätte, erwarten, daß er Gott auch in seinen eigenen Worten den Vater Jesu Christi nennete, was er — wie schon bemerkt wurde (§. 29) — nir-

---

*) Wie Bleek deuten die Worte, außer Lünem., Usteri, S. 301 und, obwohl nicht ganz entschieden, Meßner, S. 298. Die Widerlegung der Bleek'schen Deutung s. bei De Wette und Delitzsch. Vgl. auch Frommann, S. 525. (Anm.); van den Ham, S. 116 (Anm.); Lutz, S. 348 f. und Schumann, II. S. 775.

gends thut. — Er führt die Worte daher wohl nur als eine Amplification des Begriffes „Sohn" an, ohne sie im Einzelnen weiter zu deuten*). —

§. 31.
Die Präexistenz und Ewigkeit des Sohnes.

Aus den Sätzen des vorigen Paragraph's ergiebt sich von selbst, daß die Person Christi, des Sohnes Gottes, nicht

*) Vgl. De Wette und (obwohl nur hypothetisch) Bleek. — Die versuchten Deutungen des σήμερον können uns auch nicht befriedigen. Nach Ebrard soll damit die Zeit des durch Nathan gegebenen Verheißungswortes im Gegensatz zu der späteren Zeit, in welcher David den Salomo zeugte, bezeichnet sein, da der Messias, der sein wahres Sein nicht von David, sondern von Gott habe, (nach idealer, die gegenwärtige Zeit der Verheißung und die künftige Zeit der Erfüllung zusammenfassender Anschauung) eben durch jenes Verheißungswort gezeugt worden sei; — eine Erklärung nach welcher das σήμερον für unseren Vf. ziemlich eben so bedeutungslos ist, als nach der unserigen. — Nach Böhme und Hofmann wäre unter σήμερον die Zeit der Geburt Christi zu verstehen, eine Auffassung, welche durch den angeblichen Gegensatz des πάλιν in v. 6 — nach der auch von uns festgehaltenen richtigen Erklärung des Vordersatzes — keineswegs „unzweifelhaft" gemacht wird, wie Hofmann (I. S. 113) meint (vgl. über das πάλιν De Wette zu 1, 6.), und welche sonst gar keinen Anhaltspunkt in unserem Briefe und im N. T'e hat. — Nach Delitzsch ist das „Zeugen" von einer „Zeugung in königliches Dasein" zu verstehen, und folgerecht das „Heute" auf die Zeit der Auferweckung Christi, oder überhaupt des Beginns seiner Erhöhung zu beziehen. Aber obschon für diese Erklärung der Umstand spricht, daß sie sich dem Sinn der entsprechenden Worte des hebr. Originals am engsten anschließt, so können wir uns dieselbe doch nicht aneignen; denn der Gedanke, daß das Sohnesverhältniß Christi erst mit dem Beginn seiner Erhöhung seinen Anfang nehme, weil die darin beschlossene Herrlichkeitsfülle erst zu dieser Zeit offenbar geworden sei, läßt sich in unserem Briefe nicht nachweisen; denn in 1, 4. ist derselbe nicht enthalten (vgl. §. 29). — Am besten würde man, wenn das σήμερον überhaupt zu deuten wäre, mit Bleek (II. S. 118 f.) und Lünem. im Hinblick auf Philo de profug. p. 458 (am Ende) an das „Heute" der Ewigkeit denken. —

erst mit der Geburt Jesu in's Dasein trat, sondern schon präexistirte, und zwar von Anfang an, von Ewigkeit her. Denn zu der Wesensherrlichkeit Gottes, die auch der Sohn besitzt, gehört die im A. T. so oft hervorgehobene Ewigkeit Gottes. Wie könnte diese Eigenschaft dem fehlen, in welchem, als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes, die göttliche Wesensherrlichkeit sich zum zweitenmale ganz und vollständig darstellt? Wenn kein Zug im Wesen des Vaters ist, der nicht auch im Wesen des Sohnes sich findet, so muß — das konnte dem Vf. nicht verborgen bleiben — der Sohn auch die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit besitzen. Daß der Vf. diese von selbst sich ergebende Folgerung wirklich gezogen hat, ergibt sich aus mehreren Stellen ganz unzweifelhaft. Was zunächst die Präexistenz der Person Christi betrifft, so ist dieselbe in 10,5. nach der von Tholuck, Ebrard, Lünem. und Delitzsch (der die Auffassung der genannten Ausleger nur wenig modificirt hat) vertretenen richtigen Erklärung der Worte *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον* *) vorausgesetzt. Hat Christus durch seine Menschwerdung in die Welt eintretend die dort angeführten Psalmworte als den Grundsatz der Führung seines nun beginnenden irdischen Lebens ausgesprochen, so muß er vor dem Eintritt in die Welt schon existirt haben **). Der Vf. spricht aber die Präexistenz und Ewigkeit Christi auch deutlich aus. Indem er nämlich 7,3. zu den dem Melchisedek beigelegten Attributen *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* hinzufügt: *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*, sagt er ausdrücklich, daß es eine Eigenschaft des Sohnes Gottes ist keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens zu haben, also in Bezug

*) Vgl. gegen die falsche Erklärung Bleek's und De Wette's: Lünem. z. d. St.

**) Vgl. auch Schumann, II. S. 775.; jedoch sind die andern von ihm angeführten Stellen: 2, 7. 9. 17. und 3, 1 f. streng genommen nicht beweisend, da sie auch ohne die oben bezeichnete Voraussetzung sich genügend erklären lassen. —

auf Vergangenheit und Zukunft — ewig zu sein*). Diese Ewigkeit des Sohnes ist ferner auf's klarste dadurch bezeugt, daß demselben — wovon im folgenden §. weiter die Rede sein wird — 1, 2. eine vermittelnde Thätigkeit bei der Weltschöpfung, und 1, 10 f. diese selbst, sowie in Beziehung auf die Zukunft ewiges Dasein zugeschrieben wird. Dem Sohn kommt also nicht nur überhaupt Präexistenz zu, sondern auch genauer vorweltliches, und damit vorzeitliches Dasein. Er war schon im Anfang, schon vor der κατ' ἀρχάς (1, 10.) erfolgten Weltschöpfung, also von Ewigkeit her.

Nach allem diesem muß es sehr auffallen, daß De Wette (zu 1, 2—4., S. 132 f.) die Prädicate δι' οὗ u. s. w. (1, 2.) und φέρων u. s. w. (1, 3.), von welchen er zugibt, daß dieselben „offenbar über das, was in Jesu geschichtlichem Leben zur Erscheinung kam, hinausgehen" (vgl. §. 29) nicht auf den vorweltlichen λόγος bezogen wissen will, weil dadurch die besonders in dem ersten Participialsatze streng festgehaltene Einheit des Subjectes aufgehoben und dem Schriftsteller eine Ansicht von Jesu Person untergelegt werde, die nicht als die seinige erwiesen werden könne. Er meint: wie das Theologumenon vom menschgewordenen λόγος doch immer von der Joh. 1, 14. ausgesprochenen Erfahrung, also vom geschichtlichen Standpunkte ausgegangen sei, so könne unser Vf. von diesem Standpunkte auch diese beiden Aussagen über den der ihm Gottessohn war thun:

*) Daß das ἀφωμ u. s. w. sich nur auf die oben angeführten Attribute bezieht, erkennen alle neueren Ausleger an. Der angebliche Widerspruch des ἀμήτωρ mit der Geschichte, auf den Reuß, II. S. 540 aufmerksam macht, ist also in der That nicht vorhanden. — Ebenso ist aber auch die von Lutterbeck, II. S. 246. Anm., aus dieser Stelle gezogene Folgerung: „Wird nämlich auch dies (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ) von Melchis. auf Christum angewendet, so ist hiernach das ursprüngliche Verhältniß des erst später zur Würde und Herrschaft des Sohnes Gottes Erhobenen, nicht sowohl als Zeugung, wie vielmehr nur als Ausstrahlung (1, 2.) zu fassen" in der Stelle nicht begründet. — Zu dem oben im Text über die Stelle Gesagten vgl. die Bemerkung desselben II. S. 207. —

einmal, daß, sowie er Erbe von Allem geworden, er auch der Inhaber der Schöpferweisheit und Schöpfermacht sei, zweitens, daß er als das Ebenbild Gottes alle göttlichen Eigenschaften, und so auch seine Alles erhaltende und regierende Allmacht in sich vereinige. „Er konnte dies, indem er von dem was in den Kreis der Erfahrung fiel ahnend zu dem Urbildlichen aufstieg, ohne daß er gerade den Schritt weiter thun, und dieses Urbildliche sich als ein präexistirendes Wesen denken mußte, das in die Menschheit herabgestiegen sei.“ Diese besonders gegen Bleek gerichteten Einwendungen De Wette's sind unbegründet und seine Auffassung thut den Worten Gewalt an. Mit Recht behauptet er zwar, daß der Vf. vom historischen Standpunkt ausgehe (vgl. §. 28); mit Recht betont er auch die Einheit des Subjectes in 1, 2 ff., wie wir dies auch gethan haben (vgl. §. 29). Aber es ist ein ganz unbegründetes Vorurtheil, daß die vorzeitliche Persönlichkeit Christi und die „eine ungetheilte, geschichtlich-wirkliche Person Christi“ verschiedene Subjecte, verschiedene Personen seien; es ist ein und dieselbe Person, welche vor der Schöpfung schon bei Gott war, und welche in der Zeit die Sündenreinigung bewirkt hat. Es ist das gerade das Große und Anbetungswürdige, daß derselbe, durch welchen Gott die Welt gemacht hat, auch die Sündenreinigung vollbracht hat durch sein Blut. Die Einheit des Subjectes wird also bei der Beziehung des δι' οὗ u. s. w.*) auf den vorweltlichen Sohn keineswegs aufgehoben. Daß ferner die Lehre von einer Präexistenz der Person Christi dem Vf. durchaus nicht fremd ist, haben wir oben gezeigt. Endlich sagt der Satz „durch welchen er auch die Welt gemacht hat“ nicht blos das aus, was De Wette dafür substituirt, daß nämlich der Sohn Inhaber der Schöpferweisheit und Schöpfermacht sei; er spricht überhaupt nicht von dem, was der Sohn hat, sondern von dem, was er bei

*) Das andere Prädicat φέρων u. s. w. (1, 3.) ist allerdings nicht blos auf den vorweltlichen Sohn zu beziehen.

der Weltschöpfung gethan hat*). „Durch ihn ist die Welt gemacht worden," wie hätte dies der Vf. sagen können, ohne „den Schritt weiter" gethan zu haben, ohne von der Gottessohnschaft des historischen Christus auf ein vorweltliches Dasein des Sohnes zurück geschlossen zu haben? Wir müssen also trotz der Einrede De Wette's mit aller Entschiedenheit festhalten, daß der Vf. die Präexistenz und Ewigkeit der Person Christi erkannt und gelehrt hat**).

§. 32.

Das Verhältniß des Sohnes zur Welt.

Zu vgl.: 1) **Joan. Jac. Griesbach: de mundo a Deo Patre condito per Filium** in seinen **Opusc. academ. ed. Gabler, Vol. II. Jenae 1825 p. 194—205.**

2) **Gabler,** in der **Praefatio** dazu, **S. L—LVI.**

Als der vorweltliche gehört der Sohn natürlich nicht mit zu der Gesammtheit der geschaffenen Welt, ist also nicht das höchste Geschöpf in derselben; sein Verhältniß zu Gott ist ein von dem der Creatur gänzlich verschiedenes, ihm allein eigenes; und er ist darum auch hoch über alle Creaturen erhaben. Seine Vorweltlichkeit und seine unmittelbar auf Gott folgende Rangstellung über dem sichtbaren und unsichtbaren Universum ist in einen Ausdruck zusammengefaßt, indem er ganz ohne weiteren Beisatz *πρωτότοκος* genannt wird (1, 6.). Denn man wird wohl keinen Zweifel darüber hegen dürfen, daß dies der vom Vf. beabsichtigte Sinn des Ausdruckes ist; wenigstens läßt auf der einen Seite die Absolutheit desselben und auf der andern Seite das Wort *οἰκουμένη* (welches den Weltkreis als bewohnten bezeichnet), das nächste, aus

---

*) Dieselbe abschwächende Umdeutung dieser Prädicate findet sich auch schon in De Wette's Abhandlung 1822, S. 12.

**) Von der besonders in den Abschnitten über das Hohepriesterthum Christi betonten Unvergänglichkeit des Lebens Christi kann erst weiter unten (im dritten Abschnitt) die Rede sein.

welchem eine nähere Bestimmung des Begriffs entnommen werden kann, diese Auffassung als die einfachste und natürlichste erscheinen*). —

Wie der Sohn zu Gott in einem Verhältniß einziger Art steht, so hat seine Person und seine Wirksamkeit auch die höchste und ihrer Art nach eben so einzige Bedeutung für die ganze Welt. Diese ist näher dahin zu bestimmen, daß der Sohn der Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes ist. So hat er als der vorweltliche Sohn schon die Schöpfung der Welt vermittelt; *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας* sagt der Vf. 1, 2. Gott der Vater hat also die Welt nicht unmittelbar geschaffen; der Schöpfungsact ist vielmehr durch den Sohn vermittelt. Es stimmt dies genau mit dem Wesen des Sohnes zusammen; denn ist er als der „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" der Offenbarer der Kraft und des Wesens Gottes, so muß auch die, Kraft und Wesen Gottes offenbarende, schöpferische Thätigkeit durch ihn vermittelt sein**). Dadurch ist freilich nicht ausgeschlossen, daß Gott der Vater der ist, welcher in letzter Beziehung die Welt zu schaffen beschlossen hat, und von dem in letzter Beziehung die weltschöpferische Thätigkeit ausgeht. Ja es liegt dies nothwendigerweise darin, daß der Sohn eben

---

*) Diese Stelle hat Moll übersehen, indem er II. S. 17 behauptet, daß im Hebrbrief der Sohn nicht *πρωτότοκος* genannt werde. Die oben geltend gemachte Auffassung findet sich auch bei Bleek (S. 128 f.), Ebrard und Köstlin, S. 393. Dagegen faßt De Wette den Ausdruck nach v. 5 im Sinn der excellentiae divinae schlechthin, Lünem. mit Beziehung auf die „vielen Söhne" (2, 10. — eine Stelle, die aber viel zu weit entfernt ist, als daß man den Begriff nach derselben bestimmen dürfte) im Sinne von Röm. 8, 29.; ebenso Delitzsch, während Tholuck in der 2ten Aufl. zwischen dieser Auffassung und der Beziehung auf die Könige der Welt (*μετόχους*. 1, 9.) die Wahl läßt, und sich in der 3ten Aufl. für letztere Erklärung entscheidet. —

**) Um so verwerflicher ist die Conjectur Griesbach's, (S. 202), der statt *δι' οὗ*: *διότι* lesen will.

„Ausglanz der Herrlichkeit Gottes“ ist. Wir müssen es daher ganz natürlich finden, daß der Vf. in andern Stellen die Weltschöpfung Gott dem Vater zuschreibt; so ist 2,10. von Gott gesagt: „durch welchen alle Dinge sind“ (δι' οὗ τὰ πάντα), und 11,3., daß die Welt durch sein Wort (ῥήματι θεοῦ) bereitet sei*). Ebenso gut und mit gleichem Rechte kann aber die Weltschöpfung auch dem Sohne zugeschrieben werden, wie dies der Vf. 1,10 ff. in der Deutung der von Jehova handelnden Stelle Ps. 102, 26—28. auf den Sohn thut. Denn dieselbe Allmacht, die in dem Worte des Vaters liegt, mit andern Worten: dieselbe Allmacht, kraft welcher die Willensentschließungen des Vaters alsbald sich verwirklichen, eignet auch dem Sohne, weil in ihm als dem „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes“ alle Eigenschaften des Vaters sich wiederfinden.

So wird denn auch das allmächtige Gotteswort ausdrücklich dem Sohne beigelegt (1,3.), und es wird damit ein im A. T. nur Jehova zukommendes Attribut auf ihn übertragen — ein Beweis, daß der Vf. sich ganz klar darüber war, was er mit dem Prädicat „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes“ vom Sohne gesagt hatte. Diesem allmächtigen Wort des überweltlichen Sohnes wird die Welterhaltung zugeschrieben, des überweltlichen sagen wir (nicht: des vorweltlichen); denn auch dies Prädicat geht, wie die beiden vorhergehenden, nicht auf den vorzeitlichen Sohn als solchen, sondern gilt überhaupt von dem Sohne, also auch von dem erhöhten Christus. „Der Sohn trägt das ganze All durch das Wort seiner Allmacht“, d. h. das All wird durch sein Wort gestützt, so daß es nicht zusammenstürzt**); durch seine allmächtige, thätige Willenskraft wird

---

*) Ganz verkehrt sieht Frommann, S. 176 f. hierin „ein Schwanken der Vorstellung“ des Vf's. —

**) Vgl. Stier, I. S. 8.: „Das ist die Hand, welche die Welt hält und hebt, stützt und trägt, daß sie nicht in's Nichts falle;“ und Steinhofer S. 9.: „Sollte etwas bleiben, was da gemacht wär,

der Fortbestand desselben gesichert. Auch die welterhaltende Thätigkeit des Vaters ist also durch den Sohn vermittelt*), und dieser ist darum der fortwährende Vermittler der göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Welt.

Der Sohn, als der erhöhte Christ, ist ferner der Herr der Welt. Die Characteristik des Sohnes beginnt nämlich damit, daß „als Hauptmerkmal seiner Erhabenheit" (De Wette) vorangestellt wird: „welchen er (Gott) zum Erben gesetzt hat über alle Dinge" ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων (1,2.). Daß der Vf. bei diesen Worten an den erhöhten Christus gedacht habe, halten wir für unzweifelhaft**). Dieser ist zum Inhaber der Weltherrschaft einge-

---

so durfte er seine allwaltende Kraft von den geschaffenen Dingen nicht zurückziehen. Das allmächtige Sprechen des Wortes hat noch nicht aufgehöret. Was er gemacht hat, das hält und trägt er auch mit eben derselbigen Macht, mit eben demselbigen Kraftwort, wodurch er es in's Wesen gesprochen hat .... Er ist allen Dingen unentbehrlich, von einem Augenblick zum andern, wenn sie das bleiben sollen, was sie einmal geworden sind. Seine Kraft durchgehet alle Dinge: seine Macht hält alle Dinge .... Wie er der Werkmeister war, so ist er auch der Selbsterhalter aller der Dinge, die von ihm abhängen."

*) Denn „es ist hierbei zu bemerken, daß bei consequenter Ansicht ebenso wenig, als das Sein überhaupt, das schöpferische und erhaltende Wirken Jesu selbständig gedacht werden konnte. Es mußte, wie jenes, seinen letzten Keim in der Alles in Allem umfassenden göttlichen Kraft haben." Dähne, S. 112.

**) Von den neueren Auslegern beziehen zwar Bengel, Bleek und Lünem. den Satz auf Christus als den vorweltlichen Logos; und Schumann (II. S. 779 f. Anm.) stimmt ihnen bei. Bleek macht für diese Auffassung den engen Zusammenhang mit dem folgenden Sätzchen geltend, sowie auch das, daß erst im letzten Gliede des dritten Verses „von dem Zustande der Erhöhung nach dem auf Erden von dem fleischgewordenen Sohne Gottes vollbrachten Werke" die Rede sei; und Lünem. meint, daß durch „die Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Aussagen und die logische Fortentwicklung der wohldurchdachten Periode" diese Auffassung geboten sei. Dem ist aber keineswegs so. Die Periode ist ebenso wohl

setzt, und sein Besitzthum ist — was in dem Wort κληρονόμος liegt — ein ihm bleibendes; die Herrschaft kann nie von

durchdacht und entwickelt sich ebenso gut, wenn wir mit den patristischen Auslegern mit Tholuck, De Wette, Ebrard und Delitzsch annehmen, daß der Vf. zuerst (v. 2) „auf den Endpunkt der Macht des Erlösers und dann auf den Anfang" blickt, hierauf aber (v. 3) „den Weg zu jenem Endpunkte mit Rücksicht auf den Anfang" schildert. Ja der ganze Satzbau der Periode wird erst durch diese Auffassung recht klar. Offenbar beginnt mit dem das Subject besonders hervorhebenden nomin. ὅς (während vorher noch ὁ θεός Subject war) ein neuer Gedankenabsatz; dies ist bei unserer Auffassung des Gedankenzusammenhangs berücksichtigt, nicht aber bei der von uns bestrittenen. — Auch schließt sich nach unserer Auffassung der fragliche Satz viel besser an das Vorhergehende an. Unter dem υἱός ist zugestandenermaßen der historische Christus zu verstehen; sollte auf die Erhabenheit seiner Person hingewiesen werden, so lag nichts näher, als auf die jetzige Hoheit und Herrscherstellung dieser Person hinzuweisen, und dann erst auf sein derselben entsprechendes (καί) vorweltliches Dasein zurückzublicken; dagegen wäre es ein unvermittelter Gedankensprung, wenn der Vf. dem historischen Christus zuerst eine Anzahl Prädicate gegeben hätte, die ihm nur als dem vorweltlichen Logos eignen, und erst zuletzt von seiner jetzigen Herrlichkeit spräche. — Wir müssen ferner unsere Gegner daran erinnern, daß, wie sie selbst zugeben, die part. praes. v. 3 sich keineswegs blos auf den vorweltlichen Logos beziehen (vgl. §. 30), so daß sie auf die „Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Aussagen" sich nicht berufen können. — Aus dem engen Zusammenhang mit dem folgenden, allerdings auf den vorweltlichen Sohn bezüglichen Sätzchen aber hat Bleek offenbar zu viel gefolgert. — Was Schumann noch für die von uns bestrittene Auffassung geltend macht, ist ebenfalls nicht stichhaltig. Die Folgerungen, die er aus der Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs zieht, sind unberechtigt, da der Lehrbegriff eines anderen neutest. Schriftstellers die Frage nicht entscheiden kann; auch zeigen sie höchstens, daß der Vf. dem vorweltlichen Sohn das Prädicat κληρονόμος πάντων hätte beilegen können, nicht aber daß er dies hier gethan hat. Was endlich die Bemerkung betrifft, daß von der Einsetzung zum Erben, nicht von dem Antritt des Erbes die Rede sei, so ist hierauf zu erwiedern: ἔθηκεν κληρονόμον heißt allerdings: „er hat ihn zum Erben eingesetzt;" hierbei darf man aber nicht an eine „im ewigen Rathschluß Gottes getroffene Bestimmung" (wie Lünem.

ihm genommen werden*). Dem entsprechend ist in 2,5. nach dem Zusammenhange auf Christum hingedeutet, als auf

sich ausdrückt) denken, denn die Worte können sich nicht auf eine Willensbestimmung beziehen; sie bezeichnen vielmehr nach dem Sprachgebrauch eine thatsächliche Willenserklärung. Immer aber kann man sich diese noch in doppelter Weise denken: entweder so, daß die Uebertragung der Herrschaft mit dieser Willenserklärung zusammenfällt, so daß die Einsetzung und die Uebertragung der Herrschaft des Alls ein Act ist, oder so, daß beide der Zeit nach auseinanderfallen, indem man bei der Einsetzung an irgend eine Verkündigung oder an ein Ereigniß denkt, durch welches Gott den Sohn als den Erben der Welt bezeichnet hat. Wir ziehen im Hinblick auf 2,8. die letztere Auffassung vor; aber für welche von ihnen man sich auch entscheiden mag, immer liegt in den Worten ἔθηκεν κληρονόμον kein Grund für die von uns bestrittene Erklärung der Stelle. Dagegen läßt sich noch Einiges gegen dieselbe und für die unsrige geltend machen. Schon Calvin und Joh. Gerhard (Commentarius super epistolam ad Ebraeos. edit. II. Jenae, 1661) z. d. St. finden den Ausdruck κληρονόμος nur passend, wenn von dem menschgewordenen Sohn die Rede ist. Filius qua deus semper est dominus, sed heres non semper est dominus sagt der Letztere. Nun läßt sich vielleicht dieser Ausdruck auch bei der andern Auffassung rechtfertigen (vgl. Bleek z. d. St.); doch wird das nomen in der Verbindung mit τιθέναι schwerlich anders vorkommen als in Beziehung auf einen Besitz, den der κληρονόμος einmal nicht hatte (anders ist's nach den von Bleek gegebenen Belegen mit dem verbum κληρονομεῖν); und dann ist jene Einrede gegen die Auffassung unserer Gegner begründet. Auch läßt sich gegen dieselbe anführen, daß in dem Wort κληρονόμος, wie Ebrard richtig bemerkt, der Begriff des dauernden Besitzes liegt; da nun Christus auf Erden nach der Lehre des Vf's nicht im Besitz der Weltherrschaft war, so hätte, falls von dem vorweltlichen Sohn die Rede wäre, ein anderer Ausdruck gewählt werden müssen. Völlig entscheidend für unsere Auffassung der Stelle scheint uns aber das zu sein, daß die auf die Herrschaft des erhöhten Christus bezogene Stelle 1,8 f., wie wir unten sehen werden, sich auf unsere Stelle zurückbezieht, in welcher daher auch von der Herrschaft des erhöhten Christus die Rede sein muß. Endlich dürfte der Gedanke, den unsere Gegner in den Worten finden, in unserem Briefe und im ganzen N. T'e kaum wieder gefunden werden, während der, welchen wir darin finden, ein vielfach wiederkehrender ist. —

*) Dies bemerken schon Chrysostomus, Theophyl. u. Ad. Chrys.: τῷ δὲ τοῦ κληρονόμου ὀνόματι κέχρηται δύο δηλῶν, καὶ τὸ τῆς υἱότητος γνήσιον, καὶ τὸ τῆς κυριότητος ἀναπόσπαστον. —

den, welchem Gott die οἰκουμένη μέλλουσα unterthan gemacht hat; und in 1,8. ist von seinem Throne gesagt, er sei εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. In dem Ausdruck κληρονόμος liegt aber auch der Gedanken, daß der Besitz der Weltherrschaft ein dem Sohne von Gott übertragener ist; hieran schließt sich der andere gut an, daß Alles was ist, und was geschieht, in letzter Beziehung um Gottes willen, zu Gottes Ehre ist und geschieht. (Vgl. δι' ὃν τὰ πάντα 2,10.). —

Endlich besagt jener Ausdruck auch, daß die Weltherrschaft Christi seinem Sohnesverhältnisse zu Gott entspreche*). Seine Gottessohnschaft ist der Grund derselben; weil er schon seinem ganzen Wesen nach in einem ganz einzigartigen Verhältnisse zu Gott und der Welt steht, darum ist er auch in die über Alles erhabene Stellung des Weltherrn eingesetzt worden. Seine unvergleichliche Stellung, sein unermeßlicher Vorrang ist in dem unvergleichlichen Wesen seiner Person begründet. Es liegen übrigens diese Gedanken nicht nur in dem Worte κληρονόμος; sie sind vielmehr auch durch das Verhältniß angedeutet, in welches das folgende Sätzchen „durch welchen er die Welt auch erschaffen hat" durch das καὶ zu dem vorhergehenden gesetzt ist. Dies καὶ nämlich soll ausdrücken, daß die Einsetzung des Sohnes in die Weltherrschaft ganz der Thatsache entspricht**), daß durch den Sohn die Welt geschaffen ist; mit andern Worten, daß nach dem in der letzteren Thatsache sich kundgebenden Verhältniß des Sohnes zu Gott und der Welt seine Einsetzung in die

---

*) Vgl. Bleek (S. 33). —

**) Bleek (S. 40) faßt nach dem Vorgang Calvin's (αἰτιολογικῶς und αὐξητικῶς) das καὶ steigernd und grundangebend; ebenso Ebrard. De Wette bemerkt, der Gedanke sei nicht gerade ein den vorigen begründender, sondern ein ihm entsprechender; allein in diesem Falle ist der entsprechende Gedanke wirklich zugleich ein begründender (wie übrigens De Wette zu 1,3. selbst zugesteht). Eher kann man mit Lünem. sagen, daß die angebliche Steigerung nicht vorhanden sei.

Weltherrschaft nichts Auffallendes hat, vielmehr als etwas erscheint, was man gar nicht anders erwarten kann*).

Weil der Sohn über die Welt erhaben ist, so ist er auch keiner Wandelbarkeit, keinem Altern unterworfen, wie die Kreatur. Vielmehr kommt ihm als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die göttliche Eigenschaft der Unwandelbarkeit zu; er ist immer ὁ αὐτός (1, 11 f. vgl. 13,8.). — Ja er ist es, der als der Herr der Welt die Umgestaltung des Himmels vollziehen wird; von ihm, dem Unwandelbaren, gehen die Umwandlungen in der Schöpfung aus; „er wird die Himmel wie ein Gewand zusammenrollen, und sie werden sich wandeln" (1, 12.). — Wenn an einer andern Stelle die Erschütterung der Erde und des Himmels, welche jene Umgestaltung zur Folge hat, nicht dem Sohne, sondern Gott (dem Vater) zugeschrieben wird (vgl. 12, 26. und dazu Bleek und Lünem.), so haben wir uns in's Gedächtniß zurückzurufen, daß uns derselbe scheinbare Widerspruch auch in Betreff der Weltschöpfung begegnete; und es gilt Alles was dort darüber bemerkt worden ist auch hier.

§. 33.

Die Unterordnung des Sohnes unter Gott.

So erhaben auch Christus als der Sohn Gottes dem Vf. vor der Seele steht, und so bestimmt er ihn von der Gesammtheit der geschaffenen Welt absondert und in ein unvergleichlich nahes und inniges Verhältniß zu Gott setzt, so lehrt er doch auf der andern Seite auch eine gewisse Unterordnung des Sohnes unter Gott (den Vater); er setzt diese Unterordnung nicht nur da voraus, wo er von dem noch im Fleisch lebenden Menschensohn redet; auch nicht blos

---

*) Lünem. faßt, gewiß unrichtig, das Verhältniß der Sätze umgekehrt, so daß der zweite Satz eine Folgerung aus dem ersten enthielte: die Thatsache, daß durch den Sohn die αἰῶνες erschaffen seien, werde als etwas ganz Natürliches daraus abgeleitet, daß derselbe zum κληρονόμος πάντων von Gott eingesetzt sei. —

da, wo von der Erhöhung Christi die Rede ist, so daß man die Unterordnung des Sohnes unter Gott aus dem zwischeneingetretenen Stande der Erniedrigung erklären könnte (vgl. 1,2a. 1,6. 9. 13 u. ad.); vielmehr ist auch an Stellen, welche von dem Sohne überhaupt mit Einschluß seines vorweltlichen Daseins handeln, eine gewisse Abhängigkeit und Unterordnung desselben angedeutet; ja gerade dieselben Sätze und dieselben Ausdrücke, welche die Erhabenheit des Sohnes hervorheben, enthalten zugleich diese Andeutungen*). Schon der Name „Sohn Gottes" weist auf eine gewisse Abhängigkeit vom Vater hin; deutlicher noch die in §. 30 erörterten Prädicate. Zwar ist in denselben, wie wir gesehen haben, die vollständigste Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen, und es darf daher, wenn von einer Unterordnung die Rede ist, dieselbe keineswegs als eine Inferiorität des Wesens aufgefaßt werden. Aber als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes besitzt der Sohn die ganze Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit doch nicht, wie der Vater, in ursprünglicher und urbildlicher Weise; sein Dasein und sein Sosein hat in dem Dasein und Sosein des Vaters seinen Urgrund. Der Sohn hat nichts, was nicht von Gott herrührte; sein ganzes Wesen und alle seine Eigenschaften hat er von und aus dem Vater. Das Wesen des Vaters bestimmt **das** des Sohnes ganz und gar. Daß hiernach der Sohn von Gott (dem Vater) abhängig und ihm untergeordnet ist, ist unverkennbar. — Auch aus mehreren der §. 32 besprochenen Stellen ergiebt sich diese Unterordnung. Wird von dem Sohne gesagt, daß Gott durch ihn die Welt geschaffen habe, (1,2.) und wird an einer andern Stelle Gott selbst als der bezeichnet, in welchem Alles seinen letzten Grund hat (2,10.), so muß der Sohn dem Vater

---

*) Die Behauptung Schwegler's (II. S. 288), daß man im Hebrbr. überall auf einen unversöhnten Widerspruch der Subordination der Person Christi unter den Vater und seiner Coordination und Consubstantialität mit demselben stoße, ist daher ganz unbegründet.

untergeordnet sein; denn der Vermittler der Weltschöpfung ist offenbar von dem abhängig, von welchem die schöpferische Thätigkeit ursprünglich ausgeht *). Man vergleiche hierzu noch die Stelle 3, 4., welche unten weiter erörtert werden wird, und wo ausdrücklich Gott, als der welcher Alles bereitet, Christo übergeordnet ist **). — Auch darin daß zwar der Sohn der Herr der Welt ist, daß aber doch Alles in letzter Beziehung nicht um seinet-, sondern um Gotteswillen geschieht (2, 10.) ist die Unterordnung des Sohnes unter den Vater angedeutet. Endlich ist alles Wollen und Thun des Sohnes in dem Willen des Vaters begründet; insbesondere ist auch seine Menschwerdung nicht blos sein Wille und sein Thun, sondern in letzter Beziehung der Wille und das Thun Gottes des Vaters (vgl. 2, 7. und 10, 5.); auch hieraus muß man auf eine schon vor und abgesehen von der Menschwerdung stattfindende Unterordnung zurückschließen. — Wird aber die Frage aufgeworfen, wie man dieselbe näher zu bestimmen habe, so wird man im Sinne des Vf's sagen müssen, daß sie, da an eine Wesensinferiorität — wie oben bemerkt wurde — nicht gedacht werden kann, lediglich als eine persönliche Abhängigkeit und Unterordnung aufzufassen ist, die als solche ebenso frei, als vermöge des Wesensverhältnisses zwischen Vater und Sohn nothwendig ist ***).

---

*) Die Einwendungen, welche die alt-orthodoxen Theologen, z. B. Uhland, in der zu §. 30 angeführten Dissertation, I. S. 50 f. gegen die auf unsere Stelle gestützte Bemerkung des Origenes zu Joh. 1, 3 gemacht haben, sind rücksichtlich Hebr. 1, 2. ganz unzutreffend. — Die Worte des Origenes sind: *Οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ δι᾽ οὗ, δευτέραν δὲ ἀεί . . . . εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ᾽ ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον. τίς. δ᾽ ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ ἢ ὁ πατήρ.*

**) Obwohl der erste Satz des Verses zunächst als ein ganz allgemeiner Satz aufzufassen ist. Vgl. §. 35.

***) Man vergleiche zu diesem Paragraph Köstlin, S. 394; Schumann, II. S. 779; Meßner, S. 298; auch Frommann, S. 525 f. —

§. 34.

Der Zusammenhang der Lehre von der Erhabenheit Christi als des Sohnes Gottes mit dem Grundgedanken.

A. Christus ist über die Engel erhaben.

Zu vgl.: 1) Carol. Christ. Tittmann: De comparatione Christi cum angelis in ep. ad Hebr. Cap. I. in seinen Opuscula theolog. Lips., 1803. S. 233—250. —

* 2) Haberfeld: Angeli e primo et secundo cap. ep. ad Hebr. exulantes. Isenaci, 1808 (eine ganz verfehlte Schrift, wie aus dem von Kuinoel daraus Mitgetheilten hervorgeht).

Daß die entwickelte Lehre von der Erhabenheit der Person Christi, als des Sohnes Gottes, in der nächsten Beziehung zu dem Grundgedanken unseres Lehrbegriffs steht, ist uns schon aus §. 4 und §. 9 klar. Ist es doch die Person des neutest. Offenbarungsmittlers, deren Hoheit der Vf. schildert; und soll doch diese Schilderung dazu dienen, ihn über alle, die zur Zeit des alten Bundes Offenbarungsmittler waren zu erheben! Die Vergleichung, welche der Vf. zwischen Christus und den letzteren anstellt, wollen wir nun noch etwas näher in's Auge fassen. Doch müssen wir zuvor noch bemerken, daß Schwegler (II. S. 313) den Zusammenhang der Christologie unseres Vf's mit dem Grundgedanken unrichtig darstellt, wenn er sagt: jene sei „nur der metaphysische Ausdruck für die geschichtliche καινότης, die dem Christenthum gegenüber dem Judenthum zukomme"; nach 8,6. müsse Christus über die Vermittler des alten Bundes specifisch erhaben sein; „daher die Tendenz unseres Briefes das Göttliche in Christus auf einen höheren Ausdruck zu bringen." Ein solcher genetischer Zusammenhang zwischen dem Grundgedanken und der Christologie ist nicht vorhanden; vielmehr ist diese Darstellung eine willkürliche Umkehrung des wahren Sachverhältnisses. Ueberall ist nicht die Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zu dem alten

das Erste und Ursprüngliche und die Vorstellung von der Person Christi das Abgeleitete, sondern der Glaube an Christum und das größere oder geringere Maaß der Erkenntniß Christi bestimmt die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem alten und dem neuen Bunde. So ist es auch in unserem Briefe; die darin enthaltenen christologischen Sätze sind keine Folgerungen aus der Idee der καινότης des Christenthums, sondern diese Idee ruht auf dem Glauben an Christum, dessen erkenntnißmäßiger Ausdruck jene Sätze sind, als auf ihrer Grundlage und Voraussetzung.

Auch die Behauptung Baur's (1853. S. 100), daß alle hohen Prädicate, die dem Sohne zugeschrieben werden, dem Vf. „nur zur Begründung seines Begriffs vom Priesterthum Christi" dienen, ist unbegründet. Zwar geht aus den Stellen 4, 14. 5, 5. und 7, 28. klar hervor, daß die Schilderung der hohen Würde und des unvergleichlich nahen Verhältnisses des Sohnes zu Gott mit dazu dienen soll, Christum als den wahren und vollkommenen Hohepriester zu erweisen, und daß sie also auch mit dem eigentlichen Kern unseres Lehrbegriffs innig verwachsen ist. Daß aber die Behauptung Baur's bedeutend beschränkt werden muß, dies zeigt schon das 1te Cap. des Briefes und überhaupt der ganze erste Theil desselben (1, 1. — 3, 6.). —

Doch sehen wir uns nun die den Hauptinhalt dieses ersten Theiles bildenden Vergleichungen Christi mit den alttest. Offenbarungsmittlern genauer an! Nach der von unserem Vf. getheilten (2, 2.) Ansicht seiner jüdischen Zeitgenossen war das mosaische Gesetz durch die Vermittlung der Engel gegeben. Sollte also die Erhabenheit des neutest. Offenbarungsmittlers über alle alttest. Vermittler göttlicher Offenbarungen nachgewiesen werden, so mußte der Vf. zeigen, daß Christus, der Sohn Gottes, über die Engel erhaben sei*). Darum

*) Wir halten dies mit Bleek, De Wette und Lünem. für den einzigen Grund, der den Vf. zu dieser Vergleichung Christi mit den Engeln veranlaßte. Dieselbe wird durch den Zweck des Briefes so nothwendig gemacht, sie ist für die vollständige Ausführung des

knüpft er an die Erwähnung der Erhöhung des Sohnes zur Rechten der Majestät in der Höhe die Bemerkung, daß derselbe dadurch „um so viel erhabener als die Engel geworden sei, je vorzüglicher der ihm zu Theil gewordene Namen vor dem ihrigen sei“ (1, 4.); eine Bemerkung, die — wie Ebrard und Lünem. richtig erkannt haben — logisch betrachtet das Thema ist, welches in der folgenden Erörterung weiter ausgeführt und begründet wird. In 1, 5—14. finden wir nämlich eine ausführliche Begründung der beiden Sätze des vierten Verses; sie besteht aus mehreren Aussprüchen des A. T's, die der Vf. zu einem wohlgegliederten und abgerundeten Ganzen verknüpft hat; zugleich beziehen sich die einzelnen Citate deutlich auf die unmittelbar zuvor gegebene Characteristik des Sohnes 1, 2—4. zurück. Die ganze Beweisführung zerfällt in drei Theile. Zuerst werden die beiden Sätze von v. 4 in umgekehrter Ordnung bewiesen (v. 5 u. 6). Dann folgt eine Characteristik zuerst der Engel und dann des Sohnes; die des Sohnes ist in zwei Citaten gegeben, welche sich auf die beiden Sätze von 1, 2. zurückbeziehen (vgl. 8 f. mit 2 a. und 10 ff. mit 2 b.), beide Characteristiken sind durch μέν und δέ einander gegenüber gestellt (v. 7—12). — Zuletzt wird mit Beziehung auf den Relativsatz in 1, 3., an welchen

Grundgedankens so unentbehrlich, daß man keinen Grund hat mit Tholuck noch andere Veranlassung zu derselben in besonderen angelologischen oder christologischen Vorstellungen der Leser zu suchen. Gegen die Behauptung Schwegler's, II. S. 273 ff., daß der Vf. hier die Meinung ebjonitischer Leser bekämpfe, welche Christum in eine Klasse mit den Engeln gesetzt und ihn etwa nur als ἀρχάγγελος sich vorgestellt hätten, vgl. Köstlin: Abhandl. 1854, S. 383. Ebendaselbst S. 381 f. Anm. hat Köstlin auch seine eigene, früher (Joh. Lehrbegriff, S. 388) ausgesprochene Ansicht, daß der Vf. in Cap. 1 und 2 den Engeldienst ebjonitischer Irrlehrer bekämpfe, zurückgenommen. — Daß aber der Vf. zeigen will: das ganze alte Testament verhalte sich zum neuen, wie die Engel sich zum Sohn verhalten, und beide alttest. Mittler, der alttest. Bundesengel und Moses (Cap. 3) fänden in Christo ihre höhere Einheit, wie Ebrard angibt und durchzuführen sucht, davon können wir in unserem Briefe Nichts finden. —

der Vf. den zu beweisenden Satz (v. 4) angeknüpft hatte, durch eine schlagende Stelle aus Ps. 110 noch einmal der Hauptgedanke, das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, begründet, und der in dieser Stelle bezeugten Herrscherstellung Christi die aus der Schrift bekannte untergeordnete, dienende Stellung der Engel gegenüber gestellt.

Daß Christus durch den Namen, den er als einen seiner Person gebührenden empfangen hat, vor den Engeln ausgezeichnet ist, wird zuerst bewiesen. Keinem, der zu der Gattung der Engel gehört, ist je von Gott der Name „Sohn" beigelegt worden, während er dagegen zu dem künftigen Messias spricht: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt" (Ps. 2, 7.); und wiederum: „Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein" (2 Sam. 7, 14.). „Zu einem Engel hat Gott solche Aussprüche auch nicht ein einziges mal gesagt; zum Sohne aber nicht einmal blos, sondern wieder und wieder" (Ebrard). Daß im A. T'e hin und wieder auch die Engel „Söhne Gottes" genannt werden, dieser Umstand schwächt die Beweiskraft dieser Stellen keineswegs; denn schon das τινι τῶν ἀγγέλων zeigt, daß nicht an einen Namen gedacht werden kann, welcher der ganzen Engelgattung gemeinsam ist; nur dann wäre der Ausspruch des Vf's unrichtig, wenn im A. T'e eine Stelle sich fände, in welcher ein einzelner Engel in einem ihn vor den übrigen Engeln auszeichnenden Sinne „Sohn Gottes" (im sing.) genannt und in das nächste Verhältniß zu Gott gesetzt würde. Eine solche Stelle aber findet sich nirgends. Nur dem künftigen Messias legt Gott in den angeführten Stellen den Sohnesnamen so bei, daß er ihn damit vor allen andern Personen auszeichnet, und ihm ein ihm allein zukommendes, besonders nahes Verhältniß zu Gott zuschreibt*).

Diesem Christum vor den Engeln auszeichnenden Namen entspricht nun seine Rangstellung über denselben. Als

*) Gegen die von Bleek (S. 91 ff.) gegebene Erklärung der vermeintlichen Schwierigkeit vgl. De Wette zu 1, 5.; Ebrard, Lünem. und Delitzsch zu 1, 4. —

einen über ihnen Stehenden werden alle Engel Gottes den Erstgeborenen anbeten, wenn Gott ihn am Tage seiner Parusie wieder in die Welt eingeführt haben wird*), wie denn Gott (Deut. 32, 43.) sagt: „Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes" (1, 6.). Werden ihn zu jener Zeit die Engel anbeten, so muß er offenbar hoch über sie erhaben sein. Hiermit sind also die beiden Aussagen des v. 4 aus der Schrift begründet.

Um aber die Erhabenheit Christi über die Engel noch klarer und überzeugender darzuthun stellt der Vf. in Schriftworten eine Characteristik der Engel **der** des Sohnes gegenüber. Die Engel werden von Gott in seinem Worte so geschildert: „Der seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen macht" (Ps. 104, 4.). Sie sind also Diener Gottes, werden als solche um den Willen Gottes auszuführen in die Welt gesandt, ja in Naturkräfte verwandelt, so daß sogar ihre Existenzform als eine wandelbare erscheint**). Ganz anders lautet was Gott von dem Sohne sagt, indem er ihm eine ewige Herrschaft zuschreibt, zu welcher er ihn vor seinen Genossen (d. h. vor allen irdischen und himmlischen Fürsten***) mit Freudenöl gesalbt hat (Ps. 45, 7 f.). Und ein anderes Gotteswort (Ps. 102, 26 ff.) sagt von ihm, daß er am Anfang die Erde gegründet und den Himmel ge-

---

*) Gegen die unrichtige Erklärung, welche Bleek von den Worten ὅταν δὲ πάλιν u. s. w. gibt, vgl. man De Wette, Lünem. und Delitzsch.

**) Vgl. hierzu die von Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae, I. S. 923 f. angeführten rabbinischen Stellen, in welchen von den Engeln dasselbe gesagt ist.

***) Diese hat man unter den μέτοχοι zu verstehen, wenn sich der Vf. überhaupt diese Worte deutete. Gegen die Bedenken, welche De Wette und Ebrard gegen die Deutung auf die himmlischen Fürsten, die Engel, geltend machen, vgl. man Lünem.; wenn aber Delitzsch einwendet: „Engel sind doch nicht Gesalbte," so genügt es entgegenzufragen: ob denn Engelfürsten nicht ebenso gut als Christus Gesalbte heißen können? —

schaffen hat, und daß während die Himmel vergehen und wie ein Gewand altern werden, ja gerade durch den Sohn wie ein Mantel zusammengerollt und verwandelt werden sollen, er ewig bleiben und unwandelbar derselbe sein wird. Während also die Engel dienen, herrscht der Sohn ewiglich; während sie, sogar in Naturkräfte verwandelt, den Willen Gottes in der Welt ausrichten, ist der Sohn über die Welt erhaben als ihr Schöpfer und Herr, ist keiner Vergänglichkeit und Wandelbarkeit unterworfen, ist vielmehr selbst der, von dessen allmächtigem Willen die Umwandlungen in der Schöpfung abhängen. —

Aber schon das eine Wort Gottes würde genügen um die Erhabenheit des Sohnes über die Engel zu erweisen, das Wort: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße" (Ps. 110, 1.). Denn nie hat Gott zu irgend einem der Engel so gesprochen; nie hat er einem von ihnen die höchste Würde nach ihm selber eingeräumt und die Theilnahme an der Weltherrschaft zugesprochen. Vielmehr sind sie alle, wie aus der h. Schrift hinlänglich bekannt ist*), dienstbare Geister, die fortwährend (part. praes.) ausgesandt werden um derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen. Während dem zur Rechten Gottes erhöhten Sohne die ewige Herrscherwürde eignet, ist der habituelle Character der Engel die Dienstbarkeit. —

§. 35.

Fortsetzung.

B. Christus ist auch über Moses und die Propheten erhaben. Er ist der Begründer des alttest. Gottesreiches.

Zu vgl.: * 1) Ein Programm von J. E. Schwarz über die ersten Verse von Cap. 3. Coburg, 1732.

---

*) Vgl. die von Lutz, S. 80 angeführten Stellen: Ps. 34, 8. 91, 11 ff. Gen. 48, 16. Ex. 23, 20 f. —

2) J. Ph. Gabler, dissertatio exegetica in illustrem locum Hebr. 3, 3–6. Jen. 1778, in seinen opusc. academ. II. S. 1–60.

Schon im ersten Verse des ganzen Briefes hatte der Vf. den Sohn der Gesammtheit aller menschlichen Vermittler der alttest. Offenbarung gegenübergestellt; und in den dem Sohne beigelegten Prädicaten war auch schon seine Erhabenheit über diese menschlichen Offenbarungsmittler, die Propheten, ausgesprochen. Nun wurde aber Mosi, als dem größten und Gott am nächsten stehenden Propheten, den Aussagen des A. T's gemäß ein besonderer Vorrang zuerkannt. Soll auch er, der hochgefeierte Moses, von dem die h. Schrift so Großes aussagt, an Rang und Stellung im Reiche Gottes Christo nachstehen? Zwar ergab sich die Bejahung dieser Frage schon eben aus jenen dem Sohne beigelegten Prädicaten und aus dem Nachweise, daß Christus über die übermenschlichen Vermittler der alttest. Offenbarung hoch erhaben sei. Allein die hohen Vorstellungen, welche Juden und Juden-Christen von Moses hatten, machten es nothwendig die Erhabenheit Christi über ihn noch besonders geltend zu machen. Der Vf. thut dies Cap. 3, 1–6. Ueber die v. 1. Christo beigelegten Benennungen werden wir später reden. Sehr weise erinnert der Vf. zunächst an das große Lob, das Mosi im A. T'e gespendet ist, indem Num. 12, 7. von ihm gesagt wird, daß er im ganzen Hause Gottes treu sei (v. 2). Er will damit zum Voraus andeuten, daß wenn er auch die Erhabenheit Christi über Mosen geltend mache, dem letzteren dadurch von der ihm zukommenden Würde nichts genommen werden solle. Aber er bemerkt zugleich, daß dasselbe Lob auch Christo gebühre; Christus steht Mosi nicht nach; auch er ist dem, der ihn eingesetzt hat, treu, wie Moses es in seinem (d. h. Gottes)*) ganzen Hause war.

*) Gegen die Beziehung des αὐτοῦ in v. 2 auf Christum, welche Bleek nicht ganz unwahrscheinlich findet, sowie gegen die unrichtige Wortverbindung Bleek's vgl. De Wette, Lünem. und Delitzsch.

Wenn aber auch die Eigenschaft der Treue gegen Gott beiden gemeinsam ist, so darf man darum doch an dem früheren menschlichen Gottgesandten an Moses nicht hängen bleiben; man muß vielmehr zu dem großen Gottgesandten unseres Bekenntnisses, zu Jesu aufblicken. Denn*) er ist größerer Herrlichkeit gewürdigt als Moses, weil er seinem Wesen nach ein viel höherer ist. Seine Herrlichkeit übertrifft die des Moses, „gemäß dem, daß größere Ehre als das Haus der hat, welcher dasselbe zubereitet hat" (3,3.). Allerdings ist dieser Vergleichungssatz zunächst ein ganz allgemeiner, und man darf unter dem κατασκευάσας nicht geradezu Christum verstehen. Aber nach der durch den Zusammenhang gegebenen Anwendung des allgemeinen Satzes auf Christum und Mosen ist Christus der, welcher das Haus Gottes zubereitet, d. h. dasselbe errichtet und mit Geräthen und Dienern ausgerüstet hat, während Moses nur ein Theil, ein Glied der Dienerschaft dieses Hauses ist**). So erscheint hier Chri-

---

*) Vgl. über das γάρ 3,3. Lünem. z. d. St.

**) Die Einwendung Delitzsch's, man dürfe aus 3,3. nicht folgern, daß Jesus der Baumeister sei, da man sonst auch folgern müßte, daß in seinem Sinne Moses das Haus sei, — ist nach dem, was wir oben bemerkt haben, ganz unzutreffend. — Delitzsch selbst hält v.3 für eine ganz einfache und in ihrer Allgemeinheit zu belassende Vergleichung, welche in v.4—6 in folgender Weise begründet werde: Jesus verhält sich zu Moses, wie der Baumeister zum Hause. Denn jedes Haus wird von irgend einem erbaut, Gott aber ist der oberste Bauherr von Allem; nun ist Moses treu in Gottes ganzem Hause als Diener, Christus aber steht als Sohn über Gottes Hause. Also ist Moses als Diener dem Hause darin gleich, daß er, wie dieses, unter Gott steht, der dasselbe erbaut hat, Christus dagegen ist kraft seiner Sohnschaft dem Erbauer des Hauses (d. h. Gotte) darin gleich, daß er, wie dieser, über dem Hause steht. — Diese Auffassung des Gedankenzusammenhanges scheitert aber an v.4, welchem sie nicht gerecht werden kann. Denn man könnte dann nicht einsehen, warum der Vf. nicht lieber ganz einfach gesagt hätte: „Der Erbauer des Hauses ist nämlich — wie ihr ja wohl wißt und willig zugebt — Gott." Die in v.4 gemachte Unterscheidung zwischen dem ersten und dem letzten und höchsten κατασκευάσας wäre überflüssig und würde nur dazu dienen, den Leser zu verwirren. —

stus als der Stifter des Gottesreiches, dessen Anfänge in die ersten Zeiten der israelitischen Geschichte zurückreichen, als der Begründer schon des alttest. Gottesreiches. Es kann uns dieser Gedanke in unserem Briefe gar nicht befremden; er entspricht ganz dem, was oben (§. 32) über die Vermittlung der auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes durch den Sohn, nach der Lehre des Vf's gesagt worden ist. — Doch konnten die Leser an diesem ihnen fremden Gedanken Anstoß nehmen; sie konnten zu der Meinung kommen, der Vf. wolle Christum in der Weise an die Stelle Gottes setzen, daß er Gott gar keinen Antheil mehr bei der Gründung des alttest. Gottesreiches zuschreibe. Darum*) fügt er selbst den, zunächst freilich ebenfalls ganz allgemeinen, Satz hinzu: „Ein jegliches Haus wird nämlich von Jemanden bereitet; der aber Alles bereitet, das ist Gott" (3,4.); einen Satz, der auf das hier in Rede stehende Verhältniß angewendet, sagt, daß die Urheberschaft Christi die über ihr stehende Urheberschaft Gottes nicht ausschließe, daß vielmehr Christus, wie in aller seiner Thätigkeit, so auch in der Gründung des alttest. Gottesreiches nur der Vermittler der Thätigkeit Gottes (des Vaters) gewesen sei. —

Das Erste, was die Erhabenheit Christi über Mosen begründet, ist also dies: Christus ist der Stifter und Grün-

---

*) Die Ansicht Ebrard's: v.4 solle zeigen, daß „Christus, obwohl κατασκευάσας, doch in einer Lage gewesen sei, wo er Treue gegen einen noch Höheren üben konnte," daß also seine Stellung als Gründer des Gottesreiches die Eigenschaft der Treue gegen einen Höheren nicht ausschließe, können wir nicht für richtig halten. Denn einmal müßte, wenn diese Erklärung richtig wäre, die Erwähnung der Treue Christi viel größere Bedeutung haben, als sie nach v.2 wirklich hat; die ganze Stelle will die Erhabenheit Christi über Mosen nachweisen; die Eigenschaft der Treue aber ist beiden gemeinsam; sie kann also nur ein Neben-, kein Hauptmoment sein. Sodann bedurfte nicht die Möglichkeit des πιστὸς εἶναι, sondern das, daß Christus der Bereiter des Gottesreiches genannt werden könne, eines näheren Nachweises; denn nicht jenes, wohl aber dieses konnte den Lesern zweifelhaft und anstößig erscheinen.

der des Gottesreiches, während Moses nur zu demselben gehört, und — wie wir im Sinne des Vf's hinzufügen dürfen — selbst von Christo seine Stellung in demselben angewiesen erhalten hat. —

Darin ist eigentlich schon der zweite Vorzug Christi vor Moses enthalten, den der Vf. darum durch das explicative καί (und zwar) als eine nähere Entfaltung des v. 2 und 3 ausgesprochenen Gedankens einführt *). Dieser Vorzug besteht darin, daß Moses in dem ganzen Hause Gottes treu war als Diener zur Bezeugung dessen, was da sollte geredet werden, während Christus treu ist **) in seiner Stellung über dem Hause Gottes ***) als Sohn (3, 5 f.). Während also Moses nur ein Diener im Gottesreiche war, ist Christus der, dem als Sohn die Herrschaft über dasselbe, die Leitung und Regierung desselben übertragen ist †).

---

*) Vgl. Lünem. z. d. St.

**) Die Meinung Delitzsch's das Prädicat πιστός sei in v. 6 a nicht aus v. 5 zu suppliren, ist, wenn man v. 2 vergleicht, unwahrscheinlich. Daß durch jene Ergänzung die Emphase des Gegensatzes von ἐν und ἐπί verwischt werde, können wir nicht finden. —

***) Gegen die Auffassung Bleek's und De Wette's, wornach v. 6 ein doppeltes πιστός ἐστιν zu ergänzen, die Worte ὡς — αὐτοῦ als ein allgemeiner Vergleichungssatz zu betrachten und daher αὐτοῦ zunächst auf υἱός (und dann in der Anwendung des Satzes auf Christum) zu beziehen wäre, vgl. man Lünem. — Seine Gründe gelten auch gegen die unmittelbare Beziehung des αὐτοῦ in v. 6 auf Christum. — In Bezug auf die Wortstellung, welche Bleek für seine Auffassung geltend macht, ist zu den Bemerkungen Lünem's noch hinzuzufügen, daß das ὡς υἱός darum voraussteht, weil in ihm, wie Moll, II. S. 17 richtig bemerkt, der nervus probandi liegt; denn auch ein oberer Diener könnte mit der Leitung und Regierung des Hauses betraut sein; dann aber wäre die Stellung Christi im Hause Gottes von der des Moses keine specifisch verschiedene.

†) Ebrard und Delitzsch finden in dem οὗ οἶκος u. s. w. v. 6 einen Gegensatz gegen das εἰς μαρτύριον u. s. w. v. 5; und ersterer glaubt, daß die Gegenüberstellung des vorbildlichen Hauses Mosis und des lebendigen Hauses Christi der Hauptzweck dieser Verse sei.

Zweiter Abschnitt.

Christus als wahrer Mensch.

§. 36.

Er war *κατὰ πάντα* seinen Brüdern gleich.

So sehr der Vf. die Erhabenheit der Person Christi hervorhebt, ebenso sehr betont er auf der andern Seite, daß

Hiernach wäre der zweite Vorzug Christi vor Moses in der verschiedenen Dignität der Häuser, zu welchen sie gehören, begründet. Diese Auffassung ruht darauf, daß Ebrard das *αὐτοῦ* in v.5 auf Moses, und das in v.6 auf Christum bezieht, beidemale aber (wie auch schon v.2) den genit. nicht als genit. possessoris, sondern nur als „genit. der Beziehung oder Zusammengehörigkeit" faßt. „Moses war treu in seinem, d. h. dem ihm anbefohlenen Hause als Diener, Christus in seinem, d. h. ebenfalls dem ihm anbefohlenen Hause, als Sohn." (Diese Erklärung, die wir auch bei Köstlin, S. 409 finden, hat Moll, II. S. 17 f. adoptirt.) Ferner darauf daß er unter den *λαληθησόμενα* die später in Christo zu gebenden Offenbarungen versteht (worin ihm Moll, II. S. 18 ebenfalls gefolgt ist, und worauf sich Delitzsch für seine Annahme eines in den bezeichneten Worten versteckten Gegensatzes ausschließlich beruft). — Was den ersten Punkt betrifft, so muß bei dem *αὐτοῦ* in v.2, da die Worte auf Num. 12,7. sich beziehen, an Gott gedacht werden; dadurch aber wird auch v.5 die Beziehung des *αὐτοῦ* auf Gott nothwendig gemacht, und nun kann auch das *αὐτοῦ* des v.6 nicht anders bezogen werden. Unter *λαληθησόμενα* aber ohne irgend welchen näher bestimmenden Zusatz kann man unmöglich die Offenbarung Gottes in Christo verstehen. Allerdings hat der Ausdruck, wenn er die Offenbarungen, welche Moses noch weiterhin empfangen sollte, bezeichnet, etwas Auffallendes. Aber er verliert dies Auffallende, wenn man die Beziehung auf Num. 12 im Auge behält. Dort handelt es sich ja gerade darum, ob Gott sich nur durch Mosen oder auch durch Aaron und Mirjam offenbare. Durch die Beziehung auf Num. 12 ist „der bestimmte Zeitpunkt im Leben Mosis", von wo an das „noch fernerhin" zu rechnen ist, deutlich genug angedeutet. Auch das Wort *λαλεῖν* kommt in jenem ganzen Cap. als stehende Bezeichnung der Offenbarung Gottes vor. Wir machen noch insbesondere auf die Worte Num. 12,8: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ* aufmerksam. — Ist aber unter *λαληθησόμενα* nicht die Offenbarung Gottes in Christo zu verstehen, so ist die ganze Gegenüberstellung eines zwiefachen *οἶκος*, des vorbildlichen und des lebendigen, nicht vorhanden. Zudem hätte der Vf. die angebliche Verschiedenheit derselben sehr sonderbar ausgedrückt. — Ueber die Bedeutung des Zusatzes *εἰς μαρτύριον* u. s. w. vgl. Bleek. — Eine andere Gegenüberstellung Mosis und Christi, von welcher van den Ham, S. 118 redet, beruht auf einer irrigen Auffassung der Stelle 12,24 f. —

Christus wahrer Mensch gewesen ist. Er zeigt damit, wie entschieden er den historischen Standpunkt festhält, und wie fern er von allem Doketismus ist. Die Worte, welche hier zunächst in Betracht kommen, sind: ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν (2, 14.), und: ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι (2, 17.) *). Mit Recht bemerkt von Cölln (II. S. 298): „Auf eine stärkere Art konnte man es nicht ausdrücken, daß Jesus in aller Hinsicht den Menschen ähnlich gewesen sei, oder daß er eine vollständige menschliche Natur gehabt habe." In der ersten Stelle bezeichnen die Worte „Blut und Fleisch" die sinnlich-körperliche Natur des Menschen, welche ihn von rein geistigen Wesen, wie die Engel sind (vgl. πνεύματα 1, 14.), unterscheidet; zugleich enthält die Formel eine Hindeutung auf die Schwäche und Vergänglichkeit, welche der, den Einwirkungen der Außenwelt ausgesetzten, menschlichen Leiblichkeit eignet; das παθητὸν καὶ φθαρτὸν des irdisch-leiblichen Lebens liegt schon in diesem Ausdruck **). Der Vordersatz sagt, daß diese sinnlich-körperliche, dem Leiden und dem Tode unterworfene menschliche Natur etwas allen Kindern (Gottes) Gemeinsames sei, daß dieselbe die der ganzen Gattung eigenthümliche Natur sei (vgl. κεκοινώνηκεν und dazu Bleek). An ihr hatte auch Christus, der als der Bruder der Kinder Gottes mit diesen in Gattungsgemeinschaft stand, Antheil. Daß seine menschliche Natur sich in Nichts von

---

*) Wenn die bis auf Castellio (1551) allgemein anerkannte Erklärung von 2, 16., nach welcher in dieser Stelle von der assumtio humanae naturae die Rede sein soll, richtig wäre, so müßten wir auch diese Stelle hier mit in Betracht ziehen; allein alle neueren Ausleger haben jene alte Erklärung als eine ganz unhaltbare aufgegeben. In der diss. theol. de assumtione seminis Abrahae ad locum Ebr. II. v. 16 von Nikolaus Haße, 1693 (ed. 2. Jen., 1723) wird dieselbe noch sehr entschieden vertheidigt, und dagegen die zuerst von Castellio vertretene richtige Erklärung als eine socinianische (mit besonderer Rücksicht auf Schmalz und Schlichting) bekämpft. —

**) Vgl. Bleek z. d. St. —

der anderer Kinder Gottes unterschieden, derselben vielmehr vollkommen entsprochen habe, hebt der Vf. nachdrücklich durch den Zusatz παραπλησίως hervor *). Es wäre daher auch ganz und gar nicht im Sinne des Vf's, wenn man sagen wollte: Christus habe die menschliche Natur so angenommen, wie dieselbe vor dem Sündenfalle gewesen ist, in ihrer ursprünglichen Kraft und Vollkommenheit. Die παιδία (v. 14) und die ἀδελφοί (v. 17) sind ja solche, die durch Christum geheiligt werden sollen (v. 11), sind also zuvor sündhaft, und ihr „Blut und Fleisch," an welchem Christus gleichermaaßen Theil hatte, ist die durch den Fluch der Sünde geschwächte, für alle versuchenden und Leiden verursachenden,

*) Gegen die Meinung Lünem's, daß der Vf. durch diesen Zusatz „die menschliche Natur Christi bei aller ihrer Uebereinstimmung mit der sonstigen Menschennatur doch noch als verschieden von der letzteren characterisire," vgl. Bleek und Hofmann, II. S. 41. Lünem. will zwar auch in 2, 17. den Ausdruck ὁμοιωθῆναι urgiren, sofern derselbe nur den Begriff der Aehnlichkeit enthalte, also auch einen Unterschied andeute. Aber wie wenig die Andeutung eines Unterschiedes im Sinne des Vf's liegt, zeigt schon das nachdrücklich vorausgestellte κατὰ πάντα. Wie sonderbar wäre es, zuerst mit allem Nachdruck die Gleichheit geltend zu machen, und dann doch wieder in demselben kurzen Sätzchen durch Andeutung eines Unterschiedes dem Ausspruch allen Nachdruck zu nehmen! Wenn aber Lünem. zur Begründung seiner Auffassung des παραπλησίως sagt: „Christus war kein gewöhnlicher Mensch, sondern der Mensch gewordene Gottessohn. Er unterschied sich von seinen menschlichen Brüdern durch seine Sündlosigkeit," so muß man ihn fragen: Ist denn die Gottessohnschaft oder die Sündlosigkeit Christi damit unvereinbar, daß er „gleichermaaßen", wie wir, Blut und Fleisch gehabt hat? Die Sünde gehört ja doch nicht zur Menschennatur, und die Gottessohnschaft Christi macht doch sein „Blut und Fleisch" zu keinem andern, als das unsrige ist. Nicht die Gleichheit Christi mit seinen menschlichen Brüdern überhaupt, sondern die Gleichheit seines Blutes und Fleisches mit dem unsrigen spricht das Wort παραπλησίως aus, und es ist daher ganz verkehrt eine Beschränkung seines Sinnes durch andere Unterschiede zwischen Christo und seinen Brüdern, die mit dem Blut und Fleisch nichts zu thun haben, rechtfertigen zu wollen. —

äußeren Eindrücke empfänglichere und dem Tode verfallene menschliche Leiblichkeit *).

In der zweiten oben angeführten Stelle ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, wieder davon die Rede, daß Christus (vermöge seiner Menschwerdung) derselben menschlichen Natur theilhaftig gewesen sei, wie seine Brüder; vielmehr will der Vf., wie Hofmann**) richtig bemerkt, und wie aus v. 18 klar hervorgeht, sagen, daß auch die ganze Lebensgeschichte Christi der seiner Brüder gleich gewesen sei; ihr Loos war auch sein Loos; dieselben Versuchungen, Anfechtungen und Leiden, welche sie treffen, trafen auch ihn; der ganze Verlauf seines Lebens war in Allem (κατὰ πάντα) dem seiner menschlichen Brüder gleich. Nur eine Beschränkung des κατὰ πάντα ist berechtigt, die nämlich, welche der Vf. selbst angibt, und von der §. 38 die Rede sein wird. — Dagegen ist das menschliche Seelenleben, Gemüthsbewegungen, Affecte u. s. w. in das κατὰ πάντα mit einzuschließen, wie schon der gleich folgende Zwecksatz zeigt, und durch unsere weiteren Erörterungen im Einzelnen nachgewiesen werden wird ***). —

Außer diesen beiden lehrhaften Hauptstellen finden wir denn in unserem Briefe auch eine Reihe von Beziehungen auf die Lebensgeschichte Christi, aus welchen hervorgeht, daß der Vf. genaue Kunde über die ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.) empfangen hatte und daß er die historische Erscheinung Christi mit ihrer äußerlichen Unscheinbarkeit, mit ihrer Schwachheit und Niedrigkeit vor den Augen der Menschen, mit ihren dem Unglauben so anstößigen Leiden lebendig vor Augen hatte. Es wird nicht nur das σῶμα Christi (10,10.), seine σάρξ (vgl. 5,7. 10,20.), sein Blut (9,12. 14. 10,19. 29.

---

*) Vgl. Menken, 1831, S. 102. Zur Verhütung von Mißverständnissen verweisen wir auf §. 38. —

**) II. S. 275 f.; vgl. S. 41. — Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

***) Vgl. Schumann, II. S. 773.

12, 24. 13, 12. 20.), sein Leiden (2, 10. 18. 5, 8. 9, 26. 13, 12.) und insbesondere sein Todesleiden (2, 9. 14. u. ad.) häufig erwähnt, sondern es finden sich auch bestimmtere Beziehungen auf die Lebensgeschichte Christi. Cap. 7, 14. erinnert der Vf. daran, daß unser Herr aus dem Stamme Juda aufgesproßt ist, als an eine allbekannte Thatsache; 5, 7. schildert er, wie Christus in Gethsemane*) von dem Bewußtsein des herannahenden Todes auf's tiefste erschüttert, Bitten und inständiges Flehen zu dem der ihn vom Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht hat. Auch die hier gebrauchte Bezeichnung Gottes ist wohl durch die dem Vf. bekannt gewesenen Bitten Christi in Gethsemane veranlaßt (vgl. das τὸν δυνάμενον mit dem εἰ δυνατόν ἐστιν bei Matth. 26, 39. und dem πάντα δυνατά σοι bei Marc. 14, 36.) **). Wir sehen

*) Köstlin, S. 419 Anm. findet die Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane unwahrscheinlich, weil die dortigen Bitten Christi um Befreiung von dem Tode nicht erhört worden seien, während hier von solchen Bitten die Rede sei, die Erhörung fanden, und deren Gegenstand daher die Erlösung aus dem (erlittenen) Tode sein müsse. Aber durch einen solchen Einwand kann die, durch die auffallendste Uebereinstimmung mit dem evangelischen Bericht nahegelegte Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane nicht im mindesten zweifelhaft werden. Der Vf. kann im Hinblick auf die nach oder eigentlich mit dem Tode eingetretene τελείωσις Christi recht gut von einer Erhörung jener Bitten sprechen, um so mehr, da Christus seinen Wunsch ganz von dem Willen des Vaters abhängig macht. Wir halten es vielmehr für ganz unberechtigt zu sagen, daß jenes Gebet Christi nicht erhört worden sei (Joh. 11, 42.). Es ist erhört worden, wenn auch nicht in der bestimmten Weise, welche Jesus bei seiner Bitte zunächst im Auge hatte. Ita saepe fit ut hoc vel illud petamus, sed in alium finem; ipse vero deus quod petieramus non concedens, interea modum invenit quo nobis succurrat (Calvin). Vgl. auch Delitzsch z. d. St. (S. 192 ff.).

**) Wenn wir auch die Worte εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας ebenso erklären, wie Bleek und Lünem. (nur darf man nicht allein, ja dem Lehrbegriff unseres Briefes gemäß nicht einmal zunächst und vorwiegend an die Auferweckung Christi denken, sondern an seine τελείωσις überhaupt, vgl. v. 9), so müssen wir doch das σώζειν ἐκ θανάτου mit Tholuck und Ebrard von der Bewahrung vor dem Tode (nicht: von der Errettung aus dem schon erlittenen Tode) verstehen. Dies macht die Beziehung auf die Bitten in Gethsemane nothwendig. Ueber die Möglichkeit jene Erklärung mit dieser Auffassung zu verbinden vgl. die vorige Note. —

zugleich aus dieser Stelle, daß der Vf. Christo die heftigsten Gemüthserschütterungen und die stärksten Aeußerungen des menschlich-natürlichen Grauens vor dem Tode (welches aber durch εὐλάβεια nicht bezeichnet ist) zuzuschreiben kein Bedenken trägt. — Auch manche Einzelnheiten aus den letzten Leiden Christi sind erwähnt; nicht nur die besondere Art des Todesleidens, daß er nämlich das Kreuz erduldet hat (12,2., vgl. 6,6.), sondern auch die Schande, die er getragen und der große und thätliche Widerspruch der Sünder, den er erduldet hat (12,2f.); ferner der Umstand, daß sein Leiden außerhalb der Thore Jerusalems stattgefunden hat, wodurch er als ein aus dem Volke Gottes Verstoßener und Verbannter erschien (13,12.)*). Gewiß hat der Vf. alle diese Leiden bis zum letzten Todesleiden und solche starke natürliche Affecte, welche ihn zum flehentlichen Bitten, zum starken Geschrei und zum Weinen antrieben, im Auge, wenn er sagt, daß Christus seinen menschlichen Brüdern κατὰ πάντα gleich geworden sei.

Als wahrer, in Allem seinen Brüdern gleicher Mensch heißt der Messias auch in einem dem achten Psalme entnommenen Citate ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου (2,6.). —

§. 37.

Christus πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα.

In den Stellen 2,14. u. 17. ist implicite schon die Lehre enthalten, daß Christus versucht werden konnte, und auch wirklich versucht worden ist. Der Vf. hebt aber diesen Punkt, der ihm von großer Wichtigkeit ist, auch noch ausdrücklich hervor. 4,15. bezeugt er, daß es Christo nicht an der Fähigkeit fehle, Mitgefühl zu haben für unsere Schwachheiten, und schreibt ihm selbst eine Erfahrung dieser ἀσθένειαι zu, insofern er auch ein πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα ist. Die doppelte Adverbialbestimmung zeigt, daß der Vf.

---

*) Vgl. über dies Alles Schumann, II. S. 772 f.

es mit allem Nachdruck geltend machen will, daß Christus auch in Betreff der Versuchungen zur Sünde sich — einen Unterschied abgerechnet — in ganz gleicher Lage befunden hat, wie wir. Er macht eben vollen Ernst mit der Anerkennung der wahren Menschennatur Christi, und setzt darum auch die Möglichkeit des Sündigens bei ihm, wie bei andern Menschen, voraus. Wer dies nicht zugeben wollte, müßte die Worte καθ' ὁμοιότητα abschwächen, wozu unser Brief keinerlei Berechtigung giebt. Wie könnte von Christo gesagt werden, daß er in gleicher Weise, wie wir, versucht worden sei, wenn doch bei unseren Versuchungen die Möglichkeit des Sündigens stattfindet, während sie bei den seinigen ausgeschlossen wäre! In diesem Falle wären ja seine Versuchungen ganz anderer Art als die unserigen gewesen; ja sie könnten gar nicht mehr Versuchungen genannt werden; denn eine Zumuthung zu sündigen ohne die Möglichkeit derselben zu folgen ist keine Versuchung. Man müßte wo in der Schrift von den Versuchungen Christi die Rede ist, insbesondere also in unserem Briefe mit dem Wort πειράζεσθαι einen ganz andern Begriff verbinden, als den welchen dies Wort sonst hat, wenn man es leugnen wollte, daß der Vf. die Möglichkeit des Sündigens bei Christo voraussetzt*). —

---

*) Ausdrücklich wird dies anerkannt, z. B. von v. Cölln, II. S. 299 f.; Stier, I. S. 44 („sonst wäre es ja eine eitle Rede, wenn von Versuchen gesagt ist") und S. 51, van den Ham, S. 186 und 188; Ebrard zu 4,15. („Christus besaß, wie Olshausen richtig sagt, im Stande seiner Niedrigkeit zwar noch nicht das non posse peccare, wohl aber, wie Adam, das posse non peccare"); Meßner, S. 299; J. Müller, Lehre von der Sünde (3te Ausgabe), II. S. 225 f.; Ullmann, Sündlosigkeit Jesu (6te Ausgabe), S. 51 f. — Dagegen soll nach Hofmann, II. S. 45 f. von Möglichkeit der Sünde bei Christo nur insofern die Rede sein, als „jeder Mensch, welcher nur Geschöpf war, in solcher Natur nicht anders gekonnt hätte, als sündigen." Diese Beschränkung kommt einer

Es wird oft (namentlich von den älteren Auslegern) im Interesse der Sündlosigkeit Christi behauptet, daß er nur von außen her versucht worden sei. Doch ist diese Beschränkung unrichtig und weder mit dem κατὰ πάντα noch mit dem καθ' ὁμοιότητα vereinbar. Allerdings hat der Vf. namentlich die in den Leiden Jesu liegenden Versuchungen im Sinne; wenigstens ist an der anderen hierher gehörigen Stelle nur von dieser Art von Versuchungen die Rede; vgl. 2, 18.: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται u. s. w. Denn man möge diese Worte construiren, wie man

---

Leugnung der Möglichkeit des Sündigens bei Christo gleich. Mit Hofmann stimmt Thomasius, a. a. O. II. S. 121 f. überein, indem er nach dem Zugeständniß, daß die Versuchung, ohne die Möglichkeit in sie einzuwilligen ein bloßer Schein wäre, bemerkt: „Dennoch war diese Möglichkeit bei ihm nur die rein abstracte, ihr Wirklichwerden eine schlechthinige — und zwar wiederum ethische — Unmöglichkeit." Eine rein abstracte Möglichkeit ist ebenfalls keine wirkliche Möglichkeit, wie sie dadurch, daß Christus wirklich versucht wurde, vorausgesetzt ist. Beide Theologen, sowie auch Liebner (in der von Thomasius angeführten Stelle) lassen die ethische Unmöglichkeit des Sündigens doch wieder in dem metaphysischen Verhältniß des Sohnes zum Vater begründet sein. Sie machen mit der Anerkennung der Selbstentäußerung und wahren Menschennatur Christi nicht vollen Ernst. — Es ist hier nicht der Ort uns weiter über die dogmatische Seite der Frage auszusprechen; wir bemerken nur noch, daß allerdings — wie sich von selbst versteht — 1) ein aequilibrium des freien Willens, d. h. ein noch völlig unentschiedenes Verhalten zu dem Guten oder Bösen bei Jesu zu keiner Zeit vorausgesetzt werden darf (wogegen auch — wie wir sehen werden — unser Brief Zeugniß ablegen würde, vgl. 10, 5 ff.); und daß 2) mit dem Wirklichwerden jener Möglichkeit der Sohn Gottes sich selbst verneint hätte. Aber so fern auch Christus einem solchen grauenvollen und sein ganzes früheres Sein verneinenden Abfall sein mußte, so fand doch die Möglichkeit desselben wirklich statt. Man darf dies Wort nur nicht im Sinn des gemeinen Sprachgebrauchs auffassen, als ob es besagte, daß bei Christo beides gleich leicht hätte eintreten können: das Sündlosbleiben und das Sündigen. —

will*), immer sagen sie, daß das Leiden Christi, (bei welchem man nicht nur an die letzten, sondern an alle Leiden während seines ganzen Erdenlebens zu denken hat) eine Versuchung für ihn gewesen ist. Eine Versuchung konnte es aber offenbar nur darum für ihn sein, weil auch seine menschliche Natur vermöge der an sich ganz und gar nicht sündlichen, sondern natürlichen und rein menschlichen Leidensscheu, gegen die Erduldung dieser körperlichen und physischen Schmerzen sich sträubte, weil also auch er den Willen des schwachen Fleisches seinem höheren, stets mit dem Willen des Vaters übereinstimmenden Willen kämpfend und ringend unterwerfen mußte. Wäre dies nicht so gewesen, so hätte in seinen Leiden nichts Versuchliches liegen können, am wenigsten wäre er dann durch dieselben „in gleicher Weise" wie wir versucht worden. Es geht hieraus hervor, daß auch die Versuchungen Christi durch Leiden keine rein von außen kommenden waren. —

Das κατὰ πάντα in 4, 15. nöthigt uns aber noch einen Schritt weiter zu gehen; es ist an dieser Stelle nicht blos von den Versuchungen durch Leiden die Rede, sondern auch von allen anderen, so weit sie nicht durch den

---

*) Bleek und Ebrard übersetzen das ἐν ᾧ „in dem, was," construiren aber verschieden: nach Bleek soll nur das verbum πέπονθεν zum Relativsätzchen gehören; die praepos. ἐν aber construirt er, eine Attraction (wie in 5, 8.) annehmend, zu πειρασθείς: „denn in dem was er gelitten selbst versucht kann er" ꝛc.; während Ebrard ἐν ᾧ mit πειρασθείς verbindet: „worin versucht seiend, er gelitten hat, darin konnte er" ꝛc. — Dagegen übersetzen Böhme, Tholuck, De Wette, Lünem. und Hofmann (II. S. 277) ἐν ᾧ als Causalpartikel durch „insofern" oder „weil". Wenn wir auch nicht alle von diesen Auslegern angeführten Gründe gegen die andere Fassung des ἐν ᾧ für stichhaltig ansehen können, so ziehen wir doch die letztere Erklärung vor, theils weil sie die einfachste und durch die Wortstellung am meisten empfohlene ist, theils wegen des sing. ᾧ, statt dessen man bei der andern Auffassung den plur. erwarten müßte, der auch 5, 8. steht. Für diese Erklärung hat sich neuerdings auch Delitzsch entschieden.

Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας ausgeschlossen sind. Auch die an sich unsündlichen natürlichen Affecte der Lust und Unlust, des Behagens und Mißbehagens, der Freude und des Schmerzes u. s. w. werden zur Versuchung, sobald der Wille Gottes nur ihnen zum Trotz erfüllt werden kann; auch in allen diesen Beziehungen ist Jesus gleicherweise wie wir versucht worden. Seine Entbehrungen hat er nicht mit stoischer Gleichgiltigkeit übernommen und getragen; auch der Gegensatz von Lebensfreude und Entbehrung war für ihn eine Versuchung. Er ist also nicht nur von außen vom Satan und von der Welt, sondern auch von innen durch natürliche Affecte und physische Zustände*), die an sich noch gar keinen sittlichen Character haben, versucht worden. Nur unter dieser Voraussetzung kann von ihm gesagt werden, daß er in Allem in gleicher Weise wie wir versucht wurde**).

§. 38.

Die Sündlosigkeit Christi und sein wahrhaft menschliches Verhältniß zu Gott.

Christus war wahrer Mensch; er war unseres Blutes und Fleisches gleichermaßen theilhaftig; er ist uns in Allem

---

*) Man denke z. B. an das doch gewiß auch versuchliche Hungern in Matth. 4,2. —

**) Man vgl. über den Umfang, in welchem der Begriff der Versuchung auf Christum seine Anwendung findet, und über die Grenzlinien zwischen der blosen Versuchung und dem Anfang der sündigen Lust die gründliche und überaus klare Erörterung Ullmann's a. a. O. S. 151—157. 167 und 169; ferner Ebrard zu 4,15.; Rieger, S. 193 und 198 und Stier, I. S. 46 ff. Wenn Hahn: Die Theologie des N. T's, I. S. 209 f. Anm. behauptet, daß auch in Christus von seiner σάρξ Versuchungen ausgegangen seien, so will er damit nichts Anderes sagen, als was Thomasius a. a. O. II. S. 121 auch sagt, indem er bemerkt: die Worte „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach," sprächen auch das eigene Bewußtsein Jesu, wie es in der dunklen Stunde Gethsemane's bestimmt war, aus; seine Polemik gegen Hahn (in der Note) ist darum überflüssig und die Zusammenstellung desselben mit Irving und Collenbusch ungerecht. —

gleich geworden; er war versuchbar und ist auch wirklich in allen Stücken in gleicher Weise, wie wir versucht worden. Aber in Einem war er uns nicht gleich; durch seine Sündlosigkeit ist er vor allen Menschen ausgezeichnet; auch als πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα darf er nur bezeichnet werden, sofern Alles, was Sünde genannt werden muß, von seinen Versuchungen hinweggedacht wird. Darum fügt der Vf. zu jenem Prädicate den Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας hinzu (4, 15.). Der Sinn dieses Zusatzes ist nicht erschöpft, wenn man ihn mit den Worten umschreibt: „ohne daß ihn die Versuchung zur Sünde führte" *); vielmehr ist er zu umschreiben: „ohne daß jedoch irgendwie mit seinen Versuchungen Sünde zusammenzudenken ist." Die Aussage, daß Christus in Allem auf gleiche Weise wie wir versucht worden ist, wird daher durch diesen Zusatz in doppelter Beziehung beschränkt. Einmal fand eine Classe von Versuchungen, die bei uns vorkommt, bei Christo nicht statt, diejenige nämlich, deren Quelle die ἰδία ἐπιθυμία (Jac. 1, 14.) ist. Für Christum kam keine Versuchung aus einer in ihm schon vorhandenen, etwa ihm angeborenen sündigen Lust; es war keine erst zu überwindende Neigung zur Sünde in ihm; vielmehr war er von Anfang an von allem sündlichen Hang, von aller bösen Lust völlig frei. Wir können sagen, daß der Zusatz in dieser Beziehung das κατὰ πάντα beschränkt. Sodann — und hieran denkt der Vf. allerdings hauptsächlich — kam es bei allen den Versuchungen, denen Christus gleicherweise wie wir ausgesetzt war, nie dazu, daß das Böse einen bestimmenden Eindruck auf sein Gemüth gemacht und seinem Willen auch nur auf einen Augenblick eine dem göttlichen Willen widerstreitende Richtung gegeben, oder daß er gar einer sündigen That sich schuldig gemacht hätte. Die Reinheit seiner Seele wurde nie durch die geringste Regung von Lust den Versuchungen zu folgen getrübt. Vielmehr verhielt er sich zu denselben nur abwehrend, sie mit der gan-

*) Gegen De Wette und Lünem. z. d. St.

zen Energie seiner heiligen Willenskraft zurückweisend; sein Versuchtsein war also ein rein passives; wie seine Leiden für ihn Versuchungen waren, so waren auf der anderen Seite auch alle seine Versuchungen für ihn blose Leiden, blose Widerfahrnisse, die er, ohne auch nur einen Augenblick zu schwanken, vermöge der Energie seines mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Willens bestand und überwand. In dieser Beziehung beschränkt der Zusatz *χωρὶς ἁμαρτίας* das *καθ' ὁμοιότητα*. Trotz aller Versuchungen war und blieb Christus der Sündlose. Er war bis zum Ende seines Lebens *ἄμωμος* (9, 14.) *). Sein sündloses Erdenleben ist die Voraussetzung, unter welcher er als der über die Himmel erhabene Hohepriester *ὅσιος*, *ἄκακος*, *ἀμίαντος*, *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* (7, 26.) genannt wird. Es ist nicht blos „nicht unwahrscheinlich" **), sondern ganz gewiß, daß der Vf., indem er dies von dem erhöhten Christus aussagt, seinen Wandel auf Erden mit vor Augen hatte; nur weil er das, was hier von ihm gesagt ist, auf der Erde war, ist er es jetzt im Himmel. Er war fromm in seinem Verhalten gegen Gott; alle sittlich-religiösen Anforderungen sind von ihm auf's vollkommenste erfüllt worden; er ist חָסִיד im höchsten Sinne des Wortes gewesen (*ὅσιος*). In ihm fand sich nichts Sündliches; was Böse genannt werden muß, war seinem Character fremd (*ἄκακος*); aber auch durch von außen an ihn herantretende Versuchungen ist er nicht mit Sünde befleckt worden (*ἀμίαντος*). Er gehörte daher nicht zu der Zahl der Sünder, war vielmehr von diesen geschieden ***).

*) Gegen die unrichtige Beziehung dieses Prädicats auf den Zustand Christi nach seinem Tod und seiner Auferstehung, welche Limborch und Bleek geltend machen, vgl. was wir unten §. 61 über die Stelle sagen werden.

**) Vgl. Bleek z. d. St.

***) Die neueren Ausleger, mit Ausnahme Ebrard's, geben diesem Prädicat im Wesentlichen denselben Sinn, wie dem folgenden: „höher als die Himmel geworden." Allerdings wird es auch, wie die vorhergehenden, zunächst dem über die Himmel erhabenen Hohepriester

Der Vf. gibt aber auch an verschiedenen Stellen einzelne Züge an, welche zusammen ein Bild des heiligen Characters Jesu geben. Besonders hervorgehoben sind seine Treue, die er in dem ihm übertragenen Amte fortwährend Gott gegenüber bewiesen hat und noch beweist (3,2.), seine Barmherzigkeit und Treue gegen die Menschen in seinem hohepriesterlichen Amte (2,17. 4,15.), seine aller Anmaaßung und Selbsterhebung ferne Demuth (5,5 ff.), seine ehrerbietige und gottesfürchtige Frömmigkeit (εὐλάβεια, 5,7.), sein Glaube und seine ausdauernde Geduld (12,2 f.), und endlich vor Allem sein Gehorsam (5,8. 10,5—7.). Den Gehorsam gegen den Willen Gottes betrachtet der Vf als den Grundzug des Characters Jesu; „Siehe ich komme deinen Willen zu thun," dies Psalmwort (Ps. 40,8 f.) hat Christus in die Welt eintretend gleichsam als seinen Lebensgrundsatz ausgesprochen (10,5 ff.)*).

---

beigelegt. Man würde aber gewiß sehr irren, wollte man es blos in metaphysischem Sinne verstehen, davon nämlich, daß Christus durch seine Himmelfahrt von den Menschen getrennt, ihrer Gemeinschaft entrückt worden sei. Es ist, wie die vorhergehenden Prädicate, vorwiegend in ethischem Sinne zu verstehen. Der Vf. will sagen, daß der himmlische Hohepriester fern sei von der Gemeinschaft der Sünder, so von diesen (nicht oder wenigstens nicht blos räumlich, sondern ethisch) geschieden, daß er nicht durch die Gemeinschaft mit ihnen befleckt und verunreinigt werden kann. Ist diese Auffassung richtig, so hat man keinen Grund die Beziehung auf das Leben Christi auf Erden, welche man bei den vorhergehenden Prädicaten zugibt, hier zu leugnen. Am allerwenigsten aber darf man mit Bleek und Delitzsch dieses Prädicat so fassen, daß es einen Gegensatz gegen den Zustand Christi während seines irdischen Lebens bildet, als ob er während desselben nicht von den Sündern geschieden gewesen wäre. — Der Ausdruck erklärt sich aus der Beziehung auf die Absonderung des alttest. Hohepriesters vor dem Versöhnungsfeste. Vgl. Ebrard und Tholuck z. d. St. —

*) Es geht hieraus hervor, daß man an den Anfang der sittlichen Entwicklung Jesu kein noch unentschiedenes Verhältniß zum Guten oder Bösen setzen darf; Gehorsam gegen den Willen des Vaters ist ihr Anfang und ihre Vollendung.

In diesen Christo zugeschriebenen Eigenschaften tritt seine Unterordnung unter den Vater stärker hervor als sie uns früher bemerklich wurde (§. 33), wie dies auch da, wo er als wahrer Mensch geschildert wird, nicht anders erwartet werden kann. Er ist in dasselbe Verhältniß zu Gott gesetzt, wie andere Menschen (von der Sünde natürlich abgesehen); seine sittliche Reinheit und Vollkommenheit ist in nichts von derjenigen verschieden, welche von den Menschen gefordert wird; er hat dieselben Pflichten Gott gegenüber, wie sie. Auch die Versuchungen besteht er nicht kraft seiner Gottessohnschaft; nicht eine in dem metaphysischen Wesen seiner Person begründete Nothwendigkeit, oder eine außerordentliche, uns nicht gewährte göttliche Kraft gibt ihm den Sieg über dieselben; vielmehr stehen die Mittel, durch welche er aus den Versuchungen als der Sündlose hervorging, (durch ihn) auch uns zu Gebote. — Besonders belehrend ist in dieser Beziehung die Stelle 12, 2 f. im Vergleich mit dem, was von 10, 35. an über Glauben und ausdauernde Geduld gesagt ist. Wie der Christ im Leiden Ausdauer beweisen soll, und von den im Leiden liegenden Versuchungen nicht überwunden wird, wenn sein Glaube auf die verheißenen Heilsgüter als den Preis seiner Ausdauer hinblickt (vgl. 10, 35 f.), so hat Christus ὑπομονή bewiesen (ὑπέμεινεν), indem sein Glaube auf das herrliche Ziel, auf den ihm bestimmten Siegespreis hinausblickte. Um der ihm bestimmten Freude willen (welche freilich nicht nur in seiner eigenen δόξα besteht, sondern auch die σωτηρία der Seinigen und die δόξα Gottes einschließt) erduldete er das Kreuz*). Sein Glaube besteht eben darin, daß er trotz aller kontrastirenden Wirklichkeit der festen Zuversicht war, daß jene ihm ver-

*) Die beste Erklärung der Stelle 12, 2. geben die Reden Christi am Abend seiner Gefangennehmung, welche im Ev. Johannis aufbehalten sind. In ihnen und namentlich in dem Gebet Joh. 17 tritt es uns klar vor Augen, wie Christus im Hinblick auf die προκειμένη αὐτῷ χαρά seinem Leiden entgegenging. — Vgl. übrigens Delitzsch, S. 606. —

heißene und bestimmte Freude ihm dennoch werde zu Theil werden, ein Glauben, der — seine psychologisch-ethische Seite in's Auge gefaßt, ganz dem unserigen gleich ist (vgl. 11, 1.). Dieser Glaube war das Mittel, durch welches er die in seinem Leiden liegenden Versuchungen überwand.

Um dieses Glaubens willen ist er ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός καὶ τελειωτής (12,2.); d. h. er ist der welcher als Heerführer in der Reihe der Glaubenszeugen in der Beweisung des Glaubens mit seinem Beispiele vorangegangen ist, und uns dadurch zur Nachfolge auffordert (ἀρχηγός), und welcher durch Ausdauer bis zum Ende den Glauben in seiner Vollendüng dargestellt und zur Anschauung gebracht hat (τελειωτής) *). Aber nur weil sein Glaube dem von uns erforderten ganz gleichartig ist, kann auf sein Verhalten als auf das höchste Glaubensvorbild hingewiesen werden. —

Wie in Betreff des Glaubens, so setzt der Vf. auch in anderer Beziehung Christum in ein wahrhaft menschliches

---

*) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette und Ebrard. — Lünem's Einwendungen gegen diese Auffassung sind unbegründet. Daß der Vf. die Tugend der πίστις Christo nicht habe beilegen können, ist ein bloses Vorurtheil; und das Wort τελειωτής fassen auch wir nicht intransitiv, sondern transitiv auf. — Gegen Lünem's Deutung („der den christlichen Glauben in uns angefangen oder erweckt hat, und ihn in uns zur Vollendung oder zum Abschluß bringt") vgl. Bleek. — Neuerlich hat Delitzsch zwar nicht für ἀρχηγός, aber wenigstens für τελειωτής die irrthümliche Erklärung Lünem's in etwas veränderter Gestalt wieder geltend zu machen versucht. Christus heiße Vollender des Glaubens; denn eingehend durch Trübsal in Herrlichkeit habe er uns das schließliche Heil erwirkt, welches τὸ τέλος τῆς πίστεως (1 Petr. 1,9.) ist. Aber wenn, wie Delitzsch selbst zugibt, die erste Hälfte des folgenden Relativsatzes Jesum als den Heerführer des Glaubens uns vor Augen stellt, und ebenso die zweite Hälfte als den Vollender des Glaubens, so kann der Gedanke, daß Christus auf der Glaubensbahn zum Ziele gelangt ist, nicht „ein nicht ausgesprochener Mittelgedanke", sondern er muß eben der Gedanke sein, in welchem ihn der Vf. den Vollender des Glaubens nennt. —

Verhältniß zu Gott. Die sittliche Eigenschaft der Treue ist Mosi gerade so zugeschrieben, wie Christo. Wie Aaron und die andern alttest. Hohepriester sich die Ehre der Hohepriesterwürde nicht selbst anmaßen dürfen, sondern von Gott dazu berufen sein müssen, so auch Christus. Er betet ferner wie die Menschen; ja er muß im Gebet ringen und anhalten; er muß Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen vor Gott bringen; erhört wird er wegen seiner Frömmigkeit, wegen seiner ehrerbietigen Scheu vor Gott (εὐλάβεια 5,7.), welche ihm, wie den Menschen (12,28. vgl. 11,6.), zugeschrieben wird *). — Auch steht er in demselben Vertrauensverhältniß zu Gott, wie seine menschlichen Brüder (2,13.). So sehen wir überall in unserem Briefe den rein menschlichen Character der sittlich-religiösen Vollkommenheit Christi festgehalten **).

§. 39.

Die menschliche Entwicklung Jesu Christi.

Die vollkommene Reinheit und Heiligkeit Christi darf man sich aber nicht so vorstellen, als ob Christus von Anfang an, oder von irgend einem Punkte seines irdischen Lebens an in sittlich-religiöser Beziehung schlechthin vollkommen gewesen wäre. Man darf nicht annehmen, daß er als Sohn Gottes von vornherein eine stets sich gleichbleibende, keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit besessen habe und daß ihm Heiligkeit in dem absoluten Sinne, in welchem sie eine Eigenschaft Gottes selbst ist, zugeschrieben

---

*) Gegen die Ansicht, daß εὐλάβεια in 5,7. „Scheu vor dem Tode" (Ebrard, Hofmann, II. S. 46 und 205 f.) oder „bedenkliches Zaudern" (Tholuck) bedeute, vgl. Bleek, Lünem. und besonders Delitzsch, der aber auch (namentlich aus Sir. 41,3. Sap. 17,8. und 2 Macc. 8,16.) gezeigt hat, daß man den Sprachgebrauch nicht gegen jene Auffassung geltend machen kann. —

**) Es ist uns dies im Interesse der Vorbildlichkeit Christi von hoher Bedeutung. Welcher Trost und welche Stärkung liegt z. B. für Angefochtene in der Stelle 5,7.!

werden müsse. Es würde eine solche Ansicht im entschiedensten Widerspruch mit mehreren Aussprüchen unseres Briefes stehen. Der Vf. stellt auch darin Christum als wahren Menschen dar, daß er ihm eine sittlich-religiöse Entwicklung zuschreibt. — Der sittliche Fortschritt besteht ja nicht nur in dem Negativen, daß der Christ von der Sünde immer mehr frei wird; es gehört dazu vielmehr auch ein Positives, ein Wachsthum im Guten. Jenes negative Moment des sittlichen Fortschritts fällt bei Christo weg; denn vollkommen sündlos war er von Anfang an. Dagegen fand ein Wachsthum im Guten auch bei ihm statt; seine Gerechtigkeit wurde eine immer vollkommenere; seine Heiligkeit kam dem vollen Maaße der göttlichen Heiligkeit in der ganzen Fülle ihrer sittlichen Bestimmtheiten immer näher. — In dem Begriff der *τελείωσις*, den wir im folgenden Abschnitt zu erörtern haben, ist auch die sittlich-religiöse Vollendung mit enthalten. Diese *τελείωσις* aber schreibt der Vf. Christo während seines irdischen Lebens noch nicht zu, sondern erst dem durch das Todesleiden hindurch gegangenen Christus; erst der erhöhte Christus heißt *υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος* (7, 28.). Seine Leiden und zuletzt das *πάϑημα τοῦ ϑανάτου* (2, 9.) waren die Mittel, durch welche seine sittlich-religiöse Entwicklung gefördert wurde; auf diesem schweren Wege hat er sich, wie überhaupt seine Vollendung, so auch seine sittliche Vollkommenheit erringen müssen (2, 10.); es gehörte dies mit dazu, daß er *κατὰ πάντα* seinen Brüdern gleich wurde. —

Ueber das Wachsthum des Gehorsams Christi durch sein Leiden spricht sich der Vf. aus in dem Paradoxon: *καίπερ ὢν υἱός, ἔμαϑεν ἀφ' ὧν ἔπαϑεν τὴν ὑπακοήν* (5, 8.). Es versteht sich von selbst, daß seine Meinung nicht ist: die Gesinnung des Gehorsams habe Christo vor seinem Leiden gefehlt, und erst im Leiden habe er sie sich errungen (vgl. §. 38). Man lernt nicht blos, was man noch nicht versteht, sondern man lernt auch immer besser, was man schon versteht. Christus war von Anfang an gehorsam, aber sein Gehorsam war nicht von Anfang an vollendet. Er entwickelte sich auch,

wurde immer kräftiger und konnte darum auch immer schwerere Proben bestehen. Und zwar war gerade das Erdulden von Leiden und die Ueberwindung der in denselben liegenden Versuchungen das Förderungsmittel für das Wachsthum Christi im Gehorsam. Durch jede neue That der völligen Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen des Vaters, trotz alles Widerstrebens des leidensflüchtigen, natürlichen Gefühls, wurde der Gehorsam Christi auf's neue bewährt; und wie jede Bewährung einer Tugend ein Resultat für den Fortschritt der sittlichen Entwicklung zur Folge hat, so ist auch jede Bewährung des Gehorsams eine Befestigung und ein Fortschritt in demselben; denn jemehr Schritte jemand auf dem Wege des Gehorsams schon gethan hat, um so ferner ist er dem Ungehorsam, da er durch denselben seine ganze eigene Vergangenheit negiren würde, um so leichter ist ihm das Fortgehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege und um so fähiger wird er auch die größten Proben des Gehorsams zu bestehen. Darum kann der Vf. sagen, daß Christus davon daß er litt Gehorsam gelernt hat*).

---

*) Es ist hiernach durchaus falsch, wenn Zeller in seiner Abhandl.: „Einige Fragen in Betreff der neutest. Christologie" (Zeller's theol. Jahrbücher, I. 1842, H. 1. S. 81) behauptet: Bei dem Lernen des Gehorsams und dem Vollendetwerden durch Leiden habe man nicht an innere sittliche Vervollkommnung des Erlösers, sondern nur an Erfahrung von menschlichen Zuständen und an die aus Leiden hervorgehende Erhöhung, also an Veränderung des äußeren Zustandes zu denken. — Vgl. übrigens Bleek und besonders Ebrard z. d. St.; auch Hofmann, II. S. 47 ff. — „Es ist ein neues Wunder seiner Liebe gegen uns und seiner vollkommenen Ergebenheit und Demuth, daß er wachsen und zunehmen wollte in allem demjenigen, wozu seine Menschheit von dem ersten Augenblicke an so göttlich gesalbet und geheiliget war." Steinhofer, S. 131. — Wie das Lernen des Gehorsams durch das Leiden zu verstehen sei, wird am klarsten durch die Betrachtung des Kampfes in Gethsemane, auf welchen unmittelbar zuvor (v. 7) hingedeutet war. Schon die Vergleichung des zweiten Gebetes mit dem ersten (vgl. Matth. 26, 42. mit v. 39) zeigt einen Fortschritt, ein Wachsthum im Gehorsam; noch mehr das Verhalten Christi nach der bestandenen Anfechtung. —

Ebenso gab es auch im Glauben für Jesum eine ἀρχή *) und eine τελείωσις (12, 2.); und es ist sicher die Meinung des Vf's, daß die Leiden es waren, die ihn, wie seine menschlichen Brüder, im Glauben übten, bewährten und befestigten, so daß man im Sinne des Vf's auch sagen kann: Jesus hat, davon daß er litt, Glauben gelernt.

Auch von einem Wachsthum Christi in der hohepriesterlichen Barmherzigkeit und Treue spricht der Vf., indem er sagt, daß der Sohn darum in Allem seinen Brüdern gleich werden mußte, damit er ein barmherziger und ein treuer Hohepriester würde (2, 17.)**), und indem er sein Mitgefühl mit unseren Schwachheiten damit begründet, daß er selbst in Allem in gleicher Weise wie wir versucht wurde (4, 15.). Auch hier kann die Meinung des Vf's nicht sein, daß in Christo je die Eigenschaft der Barmherzigkeit und des theilnehmenden Mitgefühls gar nicht vorhanden gewesen sei. Aber sie war einer Steigerung, eines Wachsthums fähig, und sie **mußte** durch die eigene Erfahrung der Leiden und Versuchungen wachsen, damit Christus zu seinem Amte vollkommen befähigt würde ***).

---

*) Wir entnehmen dies **nicht** aus dem Wort ἀρχηγός, sondern aus dem Wort τελειωτής (vgl. §. 38). —

) Wir verbinden mit **Ebrard, **Hofmann** und **Delitzsch** ἐλεήμων ebenso wie πιστός mit ἀρχιερεύς. Darum sagt die Stelle aber doch, daß Christus barmherzig **geworden** sei; denn nach der Wortstellung liegt gerade auf den adjectt. und namentlich auf ἐλεήμων der Hauptnachdruck. —

***) Da, wie wir §. 36 gesehen haben, in 2, 17. nicht **davon** die Rede ist, daß Christus durch seine Menschwerdung der menschlichen Natur theilhaftig geworden ist, und daher eine Beziehung auf den präexistenten Sohn der Stelle ganz fremd ist, so macht das γένηται durchaus keine dogmatische Schwierigkeit. Jedenfalls darf man den Gedanken nicht so abschwächen, wie es in der von **Bleek** (z. d. St.) gebilligten und weiter ausgeführten Bemerkung **Calvin's** geschehen ist: Non quod experimentis necesse habuerit filius dei formari ad misericordiae affectum, sed quia non aliter persuaderi

So lehrt also der Vf. einen Fortschritt im Leben Christi von einer Stufe des Gehorsams, des Glaubens und der Liebe zur andern bis zur höchsten Stufe, die er mit seiner τελείωσις erreicht hat; Christus ist auch in so fern wahrer Mensch, als sein religiös-sittliches Leben einer wahrhaft menschlichen Entwicklung unterworfen war. —

Dritter Abschnitt.

Die verschiedenen Stände Christi.

§. 40.

Einleitende Bemerkungen.

Wenn wir die beiden vorigen Abschnitte noch einmal überblicken und mit einander vergleichen, so entsteht die Frage: wie stimmt die zuletzt besprochene nachdrückliche Geltendmachung der völligen Gleichheit Christi mit uns Menschen zu den Aussagen über die Erhabenheit seiner Person und die göttlichen Eigenschaften, die ihm als dem Sohne Gottes zukommen? Die beiderlei Aussagen nebeneinander gestellt stehen in merkwürdigem Contrast. Einmal wird gesagt, daß der Sohn als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit besitze, dann wieder, daß er gleicherweise wie wir, Fleisches und Blutes theilhaftig gewesen sei; einmal, daß er ewig und unwandelbar sei, dann wieder, daß er in Allem uns gleich geworden sei; einmal wird er hoch über alle Menschen und selbst über die Engel erhöht und in ein ganz einzigartiges Verhältniß zu Gott gesetzt, dann wieder den Menschen gleich gestellt und in menschlichem Verhältniß zu Gott stehend dargestellt; kein Zug soll im

---

nobis posset, ipsum esse clementem et propensum ad nos juvandos, nisi exercitatus fuisset in nostris miseriis. Denn für den menschgewordenen Sohn war wirklich die Erfahrung unseres Elendes nöthig, damit seine Barmherzigkeit und sein Mitgefühl so entwickelt wurde, wie es die Uebung des hohepriesterlichen Amtes erforderte.

Wesen Gottes sein, der nicht auch im Wesen des Sohnes sich fände, und doch erringt dieser sich erst in schwerem Leidenskampfe die höchste Stufe sittlich-religiöser Vollkommenheit; er soll alle Dinge tragen durch das Wort seiner Allmacht, und doch erduldet er schmachvolles Leiden und den Kreuzestod. Im Hinblick auf diese Gegensätze kann man sich wohl erklären, wie Schwegler (II. S. 388) zu der Behauptung kam: „Man erkennt in der Christologie des Hebrbriefes noch das Unvermittelte des ersten Anfangs; überall stößt man auf einen unversöhnten Widerspruch der beiden die Person Christi constituirenden Elemente, des Menschlichen und des Göttlichen in ihm, seiner Subordination unter den Vater und seiner Coordination und Consubstantialität mit demselben. Trotz des sichtbaren Bestrebens, welches der Vf. beurkundet, das Göttliche in Christus auf einen möglichst hohen und specifischen Ausdruck zu bringen, drängt sich doch immer wieder die überlieferte menschliche Ansicht von seiner Person vor.“ Aber diese Behauptung ist durchaus falsch. Daß Schwegler nur auf Grund seiner bekannten falschen Voraussetzung, daß nämlich die ursprünglich christliche Anschauung von der Person Christi eine ebjonitische gewesen sei, die Aussagen über die Erhabenheit der Person Christi auf ein bloses Bestreben, auf eine Tendenz, dagegen die Aussagen über die Gleichheit Christi mit den Menschen auf die Ueberlieferung zurückführt, merken wir nur beiläufig an. Aber auch hiervon abgesehen, stehen denn wirklich beiderlei Aussagen in einem unversöhnten Widerspruche mit einander? Unser Vf. bekundet ja unverkennbar, daß in seinem Bewußtsein die Vermittlung der beiden Anschauungsweisen von Christo als dem Sohne Gottes und als dem wahren Menschen wirklich vollzogen war, indem er 5,8. ausdrücklich bemerkt, daß die Gottessohnschaft und das Vom-Leiden-Gehorsam-lernen keineswegs, wie man glauben könnte, sich gegenseitig ausschließt. Es ist ihm also klar, daß Christus auf Erden Gottes Sohn und wahrer Mensch zugleich sein konnte, daß er beides in einer Person war.

Nun können allerdings die Aussagen über die Erhabenheit des Sohnes Gottes dennoch nicht, so wie sie vorliegen, von dem auf Erden wandelnden Christus gelten. Sonst stünden sie trotz der Versicherung des Vf's im Widerspruch mit den Aussprüchen über die wahre Menschlichkeit Christi. Allein es ist auch nicht seine Meinung, daß was er von der Erhabenheit des Sohnes Gottes sagt, unmittelbar auch für die Zeit von Jesu gelte, während deren er noch als schwacher Menschensohn auf Erden lebte. Er spricht ausdrücklich von verschiedenen Ständen, in welchen sich Christus befunden habe; die Menschwerdung Christi bezeichnet er als eine Erniedrigung, und von den ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.) unterscheidet er den Zustand, in welchen Christus mit seiner τελείωσις eingegangen ist. Durch diese Lehre von den verschiedenen Ständen, in welchen sich Christus befunden hat, sind die allerdings in auffallendem Gegensatze stehenden Aussagen über die Person Christi mit einander vermittelt, und von einem unversöhnten Widerspruch in der Christologie unseres Briefes kann daher nicht die Rede sein *).

§. 41.

Die ἡμέραι τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ.

Der Vf. spricht es in einem Citat (2,7.) und in eigenen Worten (2,9.) klar aus, daß er in dem irdischen Leben Christi eine, kurze Zeit (βραχύ τι) währende Erniedrigung des Sohnes Gottes unter die Engel erkennt **). Der Sohn ist

---

*) Vgl. auch Weiß, S. 240. Für Schwegler auf seinem hegel'schen Standpunkt ist freilich gerade die Auffassung der Menschwerdung als einer Erniedrigung ein Beweis dafür, daß noch viel Unvermitteltes in der Christologie unseres Briefes sei, und daß der Vf. beide Zustände, den des absoluten Subjectes und den des historischen Individuums als Widersprüche aufgefaßt habe; vgl. II. S. 287.

**) Hofmann, I. S. 187 leugnet dies zwar; nach seiner Meinung reden die Worte τὸν βραχύ τι u. s. w. (2,9.) nicht von einer vorübergehenden Erniedrigung, und ebenso wenig die Worte δοξ. κ. τιμ. ἐστεφ. von einer darauf gefolgten Erhöhung; vielmehr seien beide

also aus einem früheren Zustande der Herrlichkeit und von der ihm zukommenden erhabenen Stellung für eine Zeitlang herabgestiegen, indem er gleicherweise wie wir Blutes und Fleisches theilhaftig wurde. Das Leben Christi während

---

Aussagen (das βραχύ τι nicht zeitlich gefaßt) ganz im Sinne des Grundtextes auf den noch auf Erden lebenden Jesus zu beziehen; wie diese Ausdrücke im Psalm Bezeichnung dessen sind, wozu Gott den Menschen gemacht habe, so sollen sie hier Jesum als Menschen und zwar als den Menschen bezeichnen, welcher Inhaber des von Gott dem Menschen zugesprochenen Herrscherberufes ist. Dabei setzt Hofmann voraus, daß die Worte διὰ τὸ παθ. τ. θαν. nicht heißen können: „weil er den Tod erlitten hat," sondern: „weil das Leiden des Todes vorhanden ist." Der ausgesprochene Gedanke wäre also: der Mensch ist vorhanden, „welcher um deßwillen Mensch ist, weil die Menschheit dem Tode unterliegt, bei welchem es also darauf abgesehen war, daß er einen Tod erlitte, welcher die Menschheit vom Tode frei machte;" mit andern Worten: wir sehen, daß der an Würde den Engeln wenig nachstehende Mensch, Jesus nämlich, darum weil das Todesleiden die andern Menschen noch beherrscht, ein mit dem Herrscherberuf bekleideter Mensch ist, damit sein Tod (den er als Mensch erdulden konnte) die Menschheit von diesem Todesleiden befreite. Diese Auffassung der Stelle stützt sich einmal auf die oben angegebene Deutung der Worte διὰ τὸ παθ. τ. θαν.; sodann darauf daß beidemal das part. perf. steht, und an das ἐστεφανωμένον ein Absichtssatz mit dem aor. angeschlossen ist, der nur so gemeint sein könne, daß es bei der Krönung Jesu mit Ehre und Herrlichkeit darauf abgesehen war, daß er den Tod schmeckte; und endlich auf die Bedeutung der Worte δόξα und τιμή in 3,3. 5,4.5. So sehr aber diese scharfsinnige Erklärung sich dadurch empfiehlt, daß der Zwecksatz ὅπως u. s. w., welcher die Ausleger in Verlegenheit setzte, nach ihr ganz ohne alle Schwierigkeit von dem vorhergehenden ἐστεφ. abhängig gemacht werden kann, so können wir doch derselben nicht beipflichten; und zwar nicht blos darum, weil wir über den Zusammenhang dieses Verses mit v.6—8 und den Sinn dieser vv. mit Hofmann nicht einig sind, sondern auch weil wir 1) die Deutung der Worte διὰ τ. παθ. τ. θαν. nicht für richtig halten können. Nach der Hofmann'schen Erklärung würde nämlich der begründende Hauptsatz in v.10: „Es ziemte Gott Christum durch Leiden zu vollenden" nur auf den Satz ὅπως u. s. w. sich beziehen. Warum aber hat dann der Vf. nicht geschrieben: διὰ

dieses Zustandes der Erniedrigung bezeichnet der Vf. mit Rücksicht auf die darauf folgende Erhöhung und Verherrlichung mit dem Ausdruck: ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.); und auf diese Tage seines Fleisches bezieht sich Alles das

---

τοῦ θανάτου τελειῶσαι? Das διὰ παθημάτων bezieht sich offenbar auf das διὰ τὸ πάθημα τοῦ θαν. zurück, und der ganze Ausdruck „durch Leiden vollenden" entspricht dem „wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre krönen". Wie in v. 10 die „Leiden" die Leiden Christi sind und als der Weg, auf dem er zur Vollendung gelangte, bezeichnet sind, so muß auch das „Todesleiden" v. 9 das Todesleiden Christi sein und den Weg angeben, auf welchem er zur Ehre und Herrlichkeit gelangte. Dann ist der 10te Vers eine Begründung des ganzen v. 9. Es ist eine ganz unbegründete Behauptung Hofmann's, daß διὰ τὸ παθ. τ. θαν. nicht heißen könne „weil er den Tod erlitten hat". Verlangt er etwa ein hinzugefügtes αὐτοῦ? Aber auch 2,14. steht blos διὰ τοῦ θανάτου, und doch ist der Tod Christi gemeint. — Sind hiernach die fraglichen Worte mit „wegen seines Todesleidens" zu übersetzen, so muß mit dem Krönen mit Herrlichkeit und Ehre die auf das Todesleiden folgende Erhöhung Christi bezeichnet sein; und dann muß auch das τὸν βρ. τ. π. ἀγγ. ἠλ. von der Erniedrigung verstanden und das βραχύ τι mit „eine kurze Zeit lang" übersetzt werden. — Wir können aber der Hofmann'schen Erklärung auch 2) darum nicht beistimmen, weil der Gedanke, den der 9te Vers enthalten soll, vom Vf. sehr unklar und zweideutig ausgedrückt wäre. Offenbar käme, wenn der von Hofmann angegebene Gedanke hätte ausgedrückt werden sollen, etwas darauf an, daß Christus ausdrücklich als Mensch bezeichnet würde; daß er, weil das Todesleiden vorhanden ist, Mensch geworden ist, hätte gesagt werden müssen; unmöglich kann der Vf. es seinen Lesern zumuthen, dies durch Vergleichung der Psalmstelle zu errathen, besonders da die derselben entnommenen Ausdrücke so leicht mißverstanden und auf die Erniedrigung und Erhöhung Christi bezogen werden konnten; wie dies denn auch unseres Wissens von allen Auslegern aller Zeiten, selbst die wenigen eingeschlossen, welche wie Kuinoel das βραχύ τι nicht temporal gefaßt haben (Kuinoel zu 2,7.; 2,9. übersetzt er aber auch per breve tempus), geschehen ist. — — Was aber Hofmann gegen unsere Auffassung geltend macht: die beiden partt. perf. und der an das ἐστεφ. angeschlossene Absichtssatz mit dem aor., kann uns an derselben nicht irre machen. Allerdings könnte man statt des ἠλαττωμένον ein part. aor. erwarten; aber

was in unserem Briefe von Christo als wahrem Menschen gesagt ist. Aber auch der in der Niedrigkeit als Mensch auf Erden lebende Christus ist noch der Sohn Gottes; ja gerade ihm wird, wie wir gesehen haben (§. 29), der Sohnesname besonders beigelegt.

Kommen nun dem Sohne auch während der Tage seines Fleisches die hohen Prädicate zu, mit denen der Vf. namentlich 1, 3. den Sohn characterisirt? Frommann setzt dies ohne Weiteres voraus. Allein wenn der Vf. auch nicht von einer Selbstentäußerung spricht*), so kann es doch seine Meinung nicht sein, daß, was er von der Erhabenheit des Sohnes gesagt hatte, gerade so auch von dem menschgewordenen Sohne gelten solle. Worin sollte denn sonst seine Erniedrigung unter die Engel, die nicht nur durch die oben angeführten Stellen, sondern auch durch 1, 4.**) bezeugt ist, bestehen? Wie wäre damit vereinbar, daß er uns κατὰ πάντα gleich geworden ist? Wie könnte ferner der Vf. sagen, daß

---

es hat auch durchaus keine Schwierigkeit dies part. perf. als plusquamperf. zu übersetzen (vgl. Winer, S. 306), und daß der Vf. nicht part. aor. schrieb erklärt sich aus dem von Winer (S. 307) angegebenen Unterschied des part. perf. von dem part. aor. zur Genüge. — Der Absichtssatz aber schließt sich ganz passend an das vorhergehende Prädicat an, wenn man nur die Worte διὰ τὸ παϑ. τ. ϑαν. gebührend betont; er will nicht sagen, was der Zweck davon war, daß Jesus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, sondern in welcher Absicht er wegen seines Todesleidens verherrlicht worden sei. — So müssen wir also bei der Ansicht bleiben, daß der Vf. in diesem Verse von einem kurze Zeit währenden Stand der Erniedrigung Christi unter die Engel und von einem darauf folgenden Stand der Erhöhung redet. — Vgl. auch was Delitzsch gegen die Ansicht Hofmann's bemerkt hat. —

*) Diesen Begriff schreibt Weiß, S. 240, dem Vf. zu, indem er einer unrichtigen Auslegung von 12, 2. folgt.

**) Indem nämlich das γενόμενος einen vorhergehenden Zustand voraussetzt, während dessen der Sohn zwar auch schon durch seinen Sohnesnamen vor den Engeln ausgezeichnet war (1, 4. vgl. v. 5), aber noch nicht κρείττων τῶν ἀγγέλων war.

Christus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist (2,9.)? Dieser Ausspruch setzt ja voraus, daß er vor seinem Todesleiden der göttlichen δόξα nicht theilhaftig gewesen ist. — Wenn also der Vf. in den hohen Prädicaten in 1,2. f. eine Characteristik des Sohnes gibt (§. 30 u. 32), so kann er dieselbe nur darum in dieser Weise geben, weil er die zwischen den vorweltlichen Zustand und die Erhöhung eingetretene Erniedrigung nur als vorübergehend, zeitweilig wegen des Erlöserberufes des Sohnes eingetreten, aber nicht zu dem bleibenden Character desselben gehörig betrachtet, oder mit andern Worten: weil ihm, wenn sein Blick auf der Herrlichkeit und Erhabenheit des Sohnes ruht, die Tage seines Fleisches nur als ein verschwindendes βραχύ τι erscheinen.—

So, wie der Vf. jene hohen Prädicate dem Sohne beigelegt hat, können sie dem menschgewordenen Sohne nicht zukommen; der Vf. hat dabei den Zustand des vorweltlichen und des erhöhten Sohnes im Auge. Damit ist aber nicht gesagt, daß jene Prädicate dem Sohne während der Tage seines Fleisches gar nicht zukommen; ist ja doch in denselben das eigenthümliche Wesen des Sohnes bezeichnet; und der Sohn ist Christus, wie bemerkt, auch während der Tage seines Fleisches; der Character seiner Person mußte also auch im Stande seiner Erniedrigung im Wesentlichen noch derselbe sein, wie vor seiner Menschwerdung. Allerdings aber mußte das eigenthümliche Wesen des Sohnes in anderer durch seine Menschwerdung bestimmter und bedingter Form sich darstellen. Er konnte die göttlichen Eigenschaften, welche ihm als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes eigen waren, nur in einer Form besitzen, in welcher dieselben mit seiner wahren Menschennatur und damit, daß er in Allem seinen Brüdern gleich ward, vereinbar sind, also nicht in ihrer göttlichen Absolutheit, sondern in der Form menschlicher Eigenschaften*). Daher war während der Tage sei-

*) Vgl. Ebrard zu 1,1—3, S. 25 f. —

nes Fleisches die Erhabenheit seiner Person äußerlich nicht in vollem Maaße ersichtlich. Er erschien wie ein anderer Mensch und ward in seinem Leben, Leiden und Sterben als ein wahrer Mensch erfunden. — Aber wir müssen es noch einmal hervorheben, daß der Grund hiervon, daß auch der Grund davon, daß Leiden und zuletzt das Todesleiden für ihn der Weg zur Vollendung sein mußten, nicht in dem Character seiner Person, nicht in dem ursprünglich ihm zukommenden Verhältnisse zu Gott, sondern lediglich in den Liebesabsichten Gottes und des Sohnes Gottes zu suchen ist. —

Zwar hat der Vf. nur selten Gelegenheit von dem Göttlichen, welches im Leben Christi an den Tag trat, zu reden; aber in einem hierhergehörigen Punkt, über welchen er sich auszusprechen Veranlassung hatte, können wir erkennen, daß, was eben gesagt wurde, wirklich seine Anschauung ist. Wir haben früher gesehen, daß dem Sohne Ewigkeit zugeschrieben wird, Ewigkeit auch im Sinn der unendlichen Fortdauer; „die Himmel werden vergehen, du aber bleibest; du bist derselbe und deine Jahre werden kein Ende nehmen" so lasen wir vom Sohne (1, 11 f.). In absoluter Weise kann diese Eigenschaft dem menschgewordenen Sohne natürlich nicht zukommen; denn dazu, daß er κατὰ πάντα uns gleich wurde, gehörte ja auch, daß er den Tod erduldete, und daß insofern seine Jahre wirklich ein Ende nahmen. Dennoch hatte der Sohn auch während der Tage seines Fleisches diese göttliche Eigenschaft der unendlichen, unvergänglichen Fortdauer, aber in solcher Weise, daß dadurch seine wahre Menschennatur und seine Gleichheit mit uns nicht aufgehoben wurde. Er konnte zwar sterben, und starb wirklich; aber er trug auch, weil das πνεῦμα αἰώνιον (9, 14.) in ihm war, die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου (7, 16.) in sich; darum konnte sein Leben durch den Tod nicht vernichtet werden; es mußte als ein unauflösliches aus dem Tode wieder hervorgehen; sein Tod war nicht das Ende seines Lebens (vgl. μήτε ζωῆς τέλος ἔχων 7, 3.), sondern nur das Ende der Tage seines Flei-

sches. So besaß er also während seines Erdenlebens die göttliche Eigenschaft der Unvergänglichkeit in menschlicher Form, indem nämlich in seinem sterblichen Leibe das πνεῦμα αἰώνιον wohnte, durch dessen Kraft auch sein Leibesleben trotz des erlittenen Todes als ein unvergängliches sich erwies*). Auf Grund obiger Vorstellung kann der Vf. den Tod Christi als eine freiwillige Hingabe des Lebens, als ein in freiem Gehorsam dargebrachtes untadeliges Opfer des eigenen Leibes betrachten (vgl. 7, 27. 9, 14. 23. 25. 26. 28. 10, 10. 12. 14.); oder auch als ein Eingehen in das himmlische Allerheiligste mittelst des eigenen Blutes (vgl. 9, 12.); eine Betrachtungsweise, in welcher der Kreuzestod Christi durch den Glanz der darauf gefolgten Erhöhung verklärt ist, und nur noch als Bedingung und Vorbereitung seines Eingangs in den Himmel erscheint. —

Noch ein anderes Beispiel können wir anführen, welches uns zeigt, in wie weit die göttlichen Eigenschaften auch dem menschgewordenen Sohne noch zukommen. Christus besaß während der Tage seines Fleisches die göttliche Eigenschaft der Heiligkeit nicht in göttlich-absoluter Weise; sonst hätte er nicht in gleicher Weise wie wir versucht werden, und sein sittlich-religiöses Leben hätte nicht in menschlicher Weise sich entwickeln können. Dennoch besaß er diese Eigenschaft; aber in der menschlichen Form der Sündlosigkeit und der allmälig sich entwickelnden sittlichen Vollkommenheit.

Diese Beispiele zeigen uns in wie fern der Sohn auch während der Tage seines Fleisches noch der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes war. In menschlicher Form ist die göttliche Wesensherrlichkeit, und in der Form menschlicher Eigenschaften sind die Eigenschaften Gottes durch ihn uns Menschen geoffenbart und nahe gebracht worden. — Weil aber hiernach in der Anschauung

*) „Er brachte mit, was er vorher hatte, sein ewiges Leben, welches ihm der Vater gegeben, zu haben in sich selbst; und nahm an, was er nicht hatte, unser Fleisch und Blut. So hat er der armen und gleichsam verwaisten Menschheit den Reichthum seiner göttlichen Schätze geschenket, und dem in Tod gesunkenen Fleisch und Blut sein ewiges Lebenslicht mitgetheilt." Steinhofer, S. 64. —

des Vf's von dem menschgewordenen Christus die höhere, göttliche Seite seiner Person zurück-, und die menschliche hervortrat, so betrachtet er — die einzige Andeutung in den in §. 30 erörterten Prädicaten des Sohnes abgerechnet — Christum immer nur im Hinblick auf seine Lehrthätigkeit als den Vermittler der Offenbarung Gottes. —

Wir bemerken schließlich, daß wenn man etwa noch darin einen Widerspruch finden will, daß dem Sohne die göttliche Eigenschaft der Unveränderlichkeit zugeschrieben wird (§. 32), während doch durch seine Menschwerdung eine Veränderung mit ihm vorgegangen ist, zu erwiedern ist, daß ihm die Unwandelbarkeit zugeschrieben wird, so fern er nicht von einer andern, über ihm stehenden Macht verwandelt werden kann (wie der Gegensatz zu 1, 12. in 1, 7. deutlich zeigt) nicht aber als eine ihm selbst anhaftende Schranke. Nur die blos passive Wandelbarkeit, wie sie z. B. den Engeln eigen ist, ist von dem Sohne verneint, nicht aber die auf eigener Selbstbestimmung beruhende Veränderung *). Es geht aber allerdings hieraus hervor, daß man die Erniedrigung des Sohnes nicht blos als That Gottes zu betrachten hat (wie in 2, 7. 9.), sondern ebensosehr auch als Selbstthat und Selbstbestimmung des Sohnes (wie in 2, 16. vgl. mit v. 14 und 17.).

§. 42.

Die τελείωσις Christi.

Zu vgl.: * 1) O. L. Koenigsmann dissert. exeget. de vera notione vocis τέλειος ejusque et derivatarum vocum usu in ep. ad Hebr. Jen. 1739 (nach Bleek's Urtheil läßt sich aus dieser Dissertation wenig lernen).

2) Köstlin, S. 421—424, Anm.

Den Zustand, in welchen Christus nach seinem Tode eingetreten ist, bezeichnet der Vf. mit dem Ausdruck τελείωσις. Wir haben hier diesen Begriff, auf welchen wir später zurückkommen werden, nur in seiner Anwendung auf Chri-

*) Ein Analogon ist, daß Niemand das Leben von dem Sohne nehmen kann, und daß dieser doch stirbt, weil er es selbst hingibt; denn er hat Macht es hinzugeben und es wieder zu nehmen. Joh. 10, 18.

stum zu betrachten. Die unrichtigen und ungenügenden Bestimmungen desselben, welche bei manchen älteren Auslegern sich finden, z. B. die früher ziemlich verbreitete Angabe, daß mit dem Worte τελείωσις die Einweihung Jesu zu seinem hohepriesterlichen Amte bezeichnet sei, können wir füglich übergehen. Wie unklar sich die älteren Ausleger über diesen Terminus waren, zeigt unter Andern Baumgarten-Crusius (S. 342 f. Anm.) *), welcher sagt, das Wort τελειοῦσθαι schließe einen Doppelsinn in sich, nämlich: „zur vollen Amtswirksamkeit gelangen" (2,10. 7,28.) und „zum himmlischen Leben gelangen" (11,40. 12,2. 23.), wozu er dann noch eine dritte „nebenbei gehende" Bedeutung hinzufügt, nämlich „sittlich vollenden" (7,11. 19. 9,9. 10,1. 14.). — Aber auch in neuester Zeit wird der Begriff noch in verschiedener Weise bestimmt, indem man ihm, die Bemerkungen Bleek's (zu 2,10. II. S. 297 ff.) und die gründliche und überzeugende Erörterung Köstlin's nicht beachtend, eine zu beschränkte Bedeutung beimißt; während z. B. Schumann **) in dem Worte τελειοῦσθαι die vollkommene Seligkeit Christi beim Vater ausgedrückt findet, ist nach Ritschl (1te Aufl. S. 271.) τελείωσις so viel als ἁγιασμός und bedeutet „die Eigenschaft, welche dem Wesen und Willen Gottes entspricht"; und Reuß ***) erklärt das Wort durch „la parfaite justice". — Eine richtige Begriffsbestimmung muß von der etymologischen Grundbedeutung des Wortes ausgehen und alle verschiedenen Modificationen des Begriffs auf dieselbe zurückführen. Hierzu gibt, wie Köstlin gezeigt hat, der Brief selbst alle nöthigen Data an die Hand. Die sich stets gleich bleibende Grundbedeutung des Wortes ist: „die Vollendung"; das Voll-

*) Aehnliche Beispiele aus Bretschneider's Lexicon und Storr's Commentar s. bei Tholuck, das A. T. im N. T'e, S. 108.

**) II. S. 780 f. Anders urtheilt Schumann in Betreff der Stellen, wo das Wort in Bezug auf die Gläubigen gebraucht ist (vgl. S. 794 f.), wovon wir später sprechen werden.

***) II. S. 546; vgl. aber S. 551.

endete steht aber theils als das zu Ende Gebrachte dem Anfänglichen, theils als das seinem Zweck und seiner Bestimmung vollkommen Entsprechende dem Schwachen, Nutzlosen, seinen Zweck nicht Erfüllenden, theils als das Vollkommene und über den Anfang weit hinaus Liegende dem Anfänglichen, welches zugleich das Unvollkommene ist, gegenüber *). In der letzteren, umfassendsten Bedeutung gebraucht der Vf. das Wort von dem Zustand, in welchen Christus nach seinem Tode eingetreten ist, im Gegensatz zu dem Zustande, in welchem er sich während der Tage seines Fleisches befand. Der letztere ist nämlich für den menschgewordenen Sohn nicht nur der Anfang seines Lebens, sondern auch ein Zustand der Unvollkommenheit, so fern sein irdisches Leben ein Leben der Erniedrigung, der Schwachheit, der Leidensfähigkeit und der Versuchbarkeit war, und ein Zustand der Unfertigkeit, sofern Christus in demselben noch nicht zu seinem Ziele, d. h. der vollendeten Gemeinschaft mit Gott, gelangt, und sofern auch sein Mittlerverhältniß noch im Werden war. — Im Gegensatz hierzu bezeichnet das Wort τελείωσις nicht blos die innerliche sittliche Vollendung, aber auch nicht blos die höchste Fülle der Herrlichkeit und Ehre, mit welcher Christus gekrönt worden ist**); vielmehr sind dies nur einzelne Momente, die der umfassende Begriff in sich schließt; derselbe will nämlich in seiner Anwendung auf Christum sagen, daß er durch den Uebergang aus dem Diesseits in das Jenseits, aus dem Lande der Sünde, der Schwachheit und des Todes in das Land der Heiligkeit, der Herrlichkeit und des ewigen Lebens und durch den Eingang in die vollendete Gemeinschaft mit Gott, welcher zugleich die Vollendung seines Mittlerverhältnisses war, in **jeder** Beziehung **das** geworden ist, was er werden sollte. — Natürlich aber wird an den einzelnen Stellen je nach dem

---

*) Die Belege hierzu s. bei Köstlin a. a. O.

**) Dies ist die Meinung Bleek's (zu 2,10.) und Lünem's (zu 2,10. und 5,9.).

Zusammenhange bald die eine, bald die andere Seite des Begriffs mehr hervortreten. Dies wird sich uns durch die Betrachtung der einzelnen hierher gehörigen Stellen bestätigen. —

Der Begriff der τελείωσις begegnet uns zum erstenmal in 2, 10. Hier ist gesagt: es habe Gott geziemt Christum durch Leiden zur Vollendung zu führen (διὰ παθημάτων τελειῶσαι). Diese Worte geben den Grund (γάρ) an, aus welchem Christus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist (v. 9). Eine solche Begründung können sie aber offenbar nur sein, wenn τελειῶσαι und δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι entweder — wie Lünem. ausdrücklich behauptet — identische Begriffe sind, oder wenn der letztere in dem ersteren enthalten ist. Letztere Annahme ist sicher die richtige, da der Vf., wenn er mit dem Worte τελειῶσαι nichts Anderes hätte bezeichnen wollen als die Verherrlichung Christi, gewiß, dem διὰ τὸ παθ. τ. θ. in v. 9 entsprechend, διὰ παθήματα („wegen der erduldeten Leiden") geschrieben hätte. Das διὰ παθημάτων („durch Leiden") und der Zusammenhang der Stelle scheint uns entschieden zu fordern, daß man den Begriff τελειῶσαι allgemeiner fasse, und sowohl die sittliche Vollendung als die vollkommene Befähigung sich als der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας für die Söhne Gottes zu beweisen, mit einschließe. — Noch klarer wird uns der Begriff der τελείωσις durch die zweite Stelle, die hier in Betracht kommt; 5, 9. nämlich heißt es: καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου. Hier bildet das Wort τελειωθείς einen Gegensatz gegen das ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (v. 7) und gegen das, was zuvor über den Zustand und die Schicksale Christi während dieser Tage seines Fleisches gesagt ist. Mit dem Eingang Christi in den Zustand der Vollendung haben die Tage seines Fleisches ein Ende; daß er gleicherweise, wie wir, Blutes und Fleisches theilhaftig war, ist nun eine der Vergangenheit angehörige Thatsache (vgl. den aor. μετέσχεν

in 2, 14.)*); alle Niedrigkeit, Schwachheit und Beschränktheit, mit denen die σάρξ behaftet ist, ist mit der irdischen Hülle von Christo abgestreift worden; allen Anfechtungen und Leiden ist er entnommen; der Tod hat keine Macht mehr über ihn; er hat im Gehorsam vollkommen ausgelernt, und in seinen letzten Leiden die höchste Stufe der sittlichen Vollkommenheit erreicht. Nun ist er zu seinem Ziele gelangt; das Ende des schweren Leidensweges ist eine durch kein Leiden mehr getrübte Herrlichkeit und Seligkeit, und das Ende seiner sittlichen Entwicklung ist eine absolute Vollkommenheit, die keiner Prüfung, Uebung und Bewährung mehr bedarf, und keiner Steigerung mehr fähig ist. Aber auch für das Menschengeschlecht ist er nunmehr das geworden, was er ihm als der von Gott aufgestellte Heilsmittler werden sollte; er ist nun vollkommen befähigt seine hohe Bestimmung dadurch zu erfüllen, daß er sich für Alle, die ihm gehorchen, als ein Urheber und Spender der ewigen Seligkeit beweist. — Daß in dieser Stelle τελειωθείς auch von der sittlichen Vollendung verstanden werden muß, geht aus der unmittelbar vorhergehenden Aussage hervor, daß Christus in den seiner τελείωσις gegenüber stehenden Tagen seines Fleisches davon, daß er litt, Gehorsam gelernt hat. — Ganz entschieden aber tritt diese Seite des Begriffs der „Vollendung" in 7, 28. hervor, wo der erhöhte Christus als υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος den alttest. Hohepriestern, welche ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθένειαν sind, gegenübergestellt ist**). Unter dieser ἀσθένεια ist nämlich offenbar die Schwachheit der Menschen zu verstehen, vermöge deren sie leicht den Versuchungen unterliegen und zu Sünden sich verleiten lassen; denn eine Folge derselben ist, daß die alttest. Hohepriester immer zuerst für ihre eigenen Sünden Opfer darbringen müssen, ehe sie für die

*) Vgl. Lünem. z. d. St.

**) Gegen die, diesen Gegensatz leugnende, aber offenbar unrichtige Erklärung der Stelle, welche Ebrard gibt, vgl. Lünem.

Sünden des Volkes opfern (vgl. v. 27.). Allerdings hat man aber nicht **allein** an die sittliche Schwachheit des Menschen zu denken, sondern auch an die Leiden, denen er ausgesetzt ist; beides reizt und verleitet ihn zur Sünde; beides will der Vf. in dem Wort ἀσθένεια zusammenfassen; jedoch kommen auch die Leiden nur in so fern in Betracht, als sie für den Menschen versuchlich sind und ihm Versündigungen nahe legen. Wenn also Christus im Gegensatz zu diesem Behaftetsein mit Schwachheit als εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος bezeichnet wird, so ist damit von ihm gesagt: in dem Zustande, in welchen er mit seiner Erhöhung eingegangen ist, ist er über **alle** Schwachheit erhaben, so daß von einer Möglichkeit der Sünde bei ihm nicht mehr die Rede sein kann; denn er ist nicht nur mit keiner sittlichen Schwachheit behaftet, sondern er ist nunmehr auch allem versuchlichen Leiden für immer entnommen. Die Folge davon ist, daß er nicht nöthig hat täglich zuerst für eigene Sünden Opfer darzubringen, und daß er auch sein **einmal** für die Sünden des Volkes dargebrachtes Opfer nicht wiederholt (vgl. v. 27), da eine solche Wiederholung nur durch abermaliges Leiden stattfinden könnte. Wir sehen also, daß hier unter der τελείωσις **hauptsächlich** die alle Möglichkeit der Sünde ausschließende sittliche Vollendung zu verstehen ist, in Beziehung auf welche Christus v. 26 „heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern" genannt wurde, daß dann aber auch die Erhabenheit über alles Erdenleid, welche ihm eigen ist, weil er „höher als die Himmel geworden ist" (v. 26) mit einzuschließen ist. — Wenn endlich Christus 12,2. τελειωτὴς τῆς πίστεως heißt, so ist er durch diesen Namen — wie wir schon früher bemerkt haben — bezeichnet als **der** welcher den Glauben bis an's Ende bewährt und dadurch einen vollendeten Glauben zur Anschauung gebracht hat, aber auch — wie der Schluß des Verses zeigt — als **der**, welcher das Ziel des Glaubens erreicht, den Lohn des Glaubens sich errungen hat, indem er sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. —

So ist also in diesen Stellen der Zustand, in welchen Christus nach seinem Todesleiden eingegangen ist, durch den Begriff τελειοῦσθαι als ein Zustand der allseitigsten Vollendung bezeichnet; das Abgelegthaben der schwachen menschlichen σάρξ, das Aufhören aller Erniedrigung, die Erhabenheit über alle irdischen Leiden und über den Tod, die größte Fülle der Herrlichkeit, Ehre und Seligkeit, aber auch die Erhabenheit über alle Versuchungen, die höchste sittlich-religiöse Vollkommenheit und die vollkommenste Befähigung zu seinem Beruf alle die ihm gehorsam sind selig zu machen, — Alles dies ist in dem Begriff der „Vollendung" enthalten. — Daß der Vf. wirklich — wie Tholuck behauptet *) — die äußerliche Verherrlichung als die Erscheinung und Verleiblichung der in der ethischen Vollendung schon vorhandenen inneren Herrlichkeit betrachte, läßt sich aus unserem Briefe nicht beweisen; wohl aber ist die erstere nach dem Vf. eine Folge der letzteren. Denn die Leiden, welche das Mittel sind, durch welches Christus zur „Vollendung" gelangte (2, 10.), können ja zunächst nur die innere ethische „Vollendung" herbeiführen; und die Herrlichkeit und Ehre, mit welcher Christus gekrönt worden ist, ist ja als Lohn seines vollkommenen, im Todesleiden bewährten Gehorsams betrachtet. Diese äußere Verherrlichung ist also das consequens der ethischen Vollendung. —

Schließlich ist noch zu bemerken einmal, daß der vollendete Christus, wenn er auch die schwache irdisch-menschliche σάρξ abgelegt hat, doch immer noch als das Resultat seiner Erlebnisse in den Tagen seines Fleisches Mitgefühl für die menschlichen Schwachheiten in sich trägt (vgl. 4, 15.). Natürlich! Denn die unser ewiges Heil bedingende und durch die Annahme von Fleisch und Blut begründete Verbindung Christi mit dem menschlichen Geschlechte ist ja durch seine „Vollendung" nicht wieder abgebrochen, sondern selbst erst in vollendeter Weise hergestellt worden. — Sodann haben

*) Das A. T. im N. T., S. 109.

wir noch zu bemerken, daß Christus nunmehr in dem Zustande, in welchen er mit seiner τελείωσις eingegangen ist*), ewig und unwandelbar derselbe bleibt (vgl. 13,8.: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας). —

§. 43.

Die Erhöhung Christi; sein Sitzen zur Rechten Gottes.

Zu vgl.: 1) **Knapp**: de J. Chr. ad dextram dei sedente, 1787. Script. var. arg. ed. 2. I. diss. 2. S. 39—76.

* 2) **Fritzsche**: diss. de J. Chr. ad dei dexteram sedente, 1843.

Die in dem Begriff der τελείωσις mit enthaltene äußerliche Erhöhung und Verherrlichung Christi begann damit, daß Gott Jesum von den Todten heraufführte, vgl. ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν 13,20. Daß in diesen Worten von der Auferweckung Christi die Rede ist, kann nicht bezweifelt werden**). Sonst aber finden wir nirgends eine Erwähnung dieses Factums. Wenn wir auch nicht zugeben können, daß „man an nicht wenig Stellen eine solche Erwähnung sicher erwarten möchte" ***) — so weist dieser Umstand doch auf eine Eigenthümlichkeit der christlichen Anschauung unseres Vf's hin.

Um so mehr, da von der Himmelfahrt Christi in unserem Briefe mehrfach die Rede ist; vgl. 6,20. 9,11 f. 24. In diesen Stellen hat der Vf. nämlich sicherlich ein einmal

---

*) Vgl. Delitzsch zu 13,8. —

**) Obschon Schulz, S. 98 f., dem De Wette, bibl. Dogm. S. 247, beigestimmt hat, die Worte nur davon verstehen will, daß Gott Jesum „durch den Tod hindurch und zur Herrlichkeit hinauf geführt habe," nicht aber von der Auferstehung des Körpers Christi. — In seinem Commentar z. d. St. hat übrigens De Wette die Erwähnung der Auferweckung anerkannt, will aber mit Bleek in das ἀνάγειν die Erhebung in den Himmel mit einschließen. Vgl. gegen die letztere Annahme Lünem. und Delitzsch. —

***) Schulz, S. 98. — Selbst in 2,14 f, der einzigen Stelle, bei welcher jene Erwartung einigermaßen gerechtfertigt wäre, würde die Erwähnung der Auferstehung Christi nicht in den Zusammenhang passen. —

geschehenes Factum, also die von den Evangelisten berichtete Himmelfahrt, im Sinne (vgl. den aorist. und das ἐφάπαξ in 9, 12.). Eben darum kann er den Eingang Christi in den Himmel gewiß nicht — rein abstract — als Rückkehr „in den Stand der Ueberweltlichkeit, in die volle unbeschränkte Gemeinschaft mit Gott" aufgefaßt haben*). Zwar ist allerdings als der eigentliche Kern der Aussage: „Christus ist in den Himmel eingegangen" der Gedanke zu betrachten, daß Christus aus dieser Welt hinweg zu Gott gegangen ist. Aber diesen Gedanken hat unser Vf. mit der concreten Vorstellung verbunden, daß Christus in den Himmel eingehend, auch an einen bestimmten über die irdische Welt erhabenen Ort hingegangen ist. Wir werden hierauf später zurückkommen, und bemerken vorläufig nur, daß in dem ἐν ὑψηλοῖς 1, 3. und in dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς (8, 1.) eine locale Vorstellung nicht verkannt werden darf**).

Auf der andern Seite aber darf man auch bei der blos localen Vorstellung nicht stehen bleiben, und am allerwenigsten den Himmelsraum, in welchen Christus eingegangen ist,

---

*) Gegen Thomasius, a. a. O. II. S. 257.

**) Vgl. Ebrard zu 1, 3.; jedoch gilt obige Bemerkung nur dann, wenn man an beiden Stellen die Worte mit dem verbum verbindet, nicht aber, wie Ebrard nach dem Vorgang Bleek's thut, mit μεγαλωσύνης; denn in diesem Falle würden sie nur zu der Umschreibung des Gottesbegriffs gehören; und wenn in dem Ausdruck „zur Rechten Gottes sitzen", wie Ebrard mit Recht zugibt, „ganz und gar kein locales Moment" enthalten ist, so könnte es auch nicht in einer blosen Umschreibung dieses Ausdrucks enthalten sein. Vgl. aber gegen diese Verbindung De Wette und besonders Delitzsch zu 1, 3. Die Bemerkung Bleeks, daß man, wenn unsere Verbindung richtig wäre, das weniger bestimmte ἐν ὑψηλοῖς oder ἐν τ. οὐρ. vor ἐν δεξ. erwarten müßte, wäre nur dann zutreffend, wenn auch durch die „Rechte Gottes" ein Raum bezeichnet würde; überdies sind die aus dem Ps. 110, 1. entnommenen Worte durch den häufigen Gebrauch ein so stehender, eng zusammengehöriger Ausdruck geworden, daß schon deßhalb die Zwischeneinschiebung eines andern Wortes nicht erwartet werden kann. —

als eine ihn einschließende, räumliche Schranke betrachten. Denn daß der Vf. die Erhöhung Christi auch als eine Rückkehr in den Stand der Ueberweltlichkeit betrachtet, zeigen deutlich zwei andere Stellen. Wir meinen 4,14.: διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς und 7,26.: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. Nach beiden Stellen ist der erhöhte Christus jenseits der Himmel, jenseits aller Räume der geschaffenen Welt, d. h. er ist durch keinerlei creatürliche Schranke mehr von dem überweltlichen Gotte geschieden, sondern ist selbst in den Stand der Ueberweltlichkeit eingegangen und der unmittelbarsten und vollständigsten Gottesgemeinschaft theilhaftig geworden. So wenig nämlich wir durch das Wort „überweltlich" das Sein in einem jenseits der creatürlichen Welt liegenden Raum bezeichnen wollen, ebensowenig kann es die Meinung des Vf's sein, daß Christus durch die Himmel hindurch in einen über ihnen liegenden Raum eingegangen sei, obwohl beide Ausdrücke, der unserige und der seinige, dem Wortlaut nach eine locale Vorstellung in sich schließen. Sonst hätte der Vf. nicht in den angeführten Stellen schlechtweg „die Himmel" (im plur., mit dem artic. und ohne nähere Bestimmung) als das bezeichnen können, worüber Christus erhöht worden ist; er konnte dies nur, wenn er wirklich den Uebergang in den Stand der Ueberweltlichkeit im Sinne hatte*). So ist also der erhöhte Christus

*) Unter οἱ οὐρανοί mit Bleek und Ebrard (zu 4, 14.) nur „die niederen Regionen des Himmels" zu verstehen, ist willkürlich. Bleek gibt jedoch hernach (III. S. 8) auch zu, „daß es dem Verfasser hier wie an der andern Stelle nicht darum zu thun ist irgend einen Ort, wohin Christus sich um dort zu verweilen begeben habe, nach seiner physischen Lage anzugeben, sondern vielmehr die Erhabenheit des Sohnes Gottes als Hohepriesters auch durch die Hinweisung auf die qualitative Beschaffenheit seines Aufenthaltes im Vergleich mit der Erde und dem auf der Erde befindlichen Heiligthume .... bemerklich zu machen." — Vgl. noch die Bemerkung J. Gerhard's z. d. St. „Penetrare coelos" non est visibilem coelorum machinam, distinctis sphaerarum orbibus variatam,

nach unserem Vf. im Himmel und doch auch über die Himmel erhaben — ein scheinbarer Widerspruch, welcher später seine erklärende Lösung finden wird. —

Das Größte und Höchste sagt der Vf. von dem erhöhten Christus aus, indem er seine Erhöhung als eine Erhebung zur Rechten Gottes bezeichnet. Er führt nicht nur das Psalmwort: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache" (Ps. 110,1.), in welchem diese ganze im N. T'e häufige Ausdrucksweise ihre Quelle hat, als ein von Gott zu dem Sohne gesprochenes Wort an (1,13), sondern er gebraucht auch mehrmals die Ausdrücke desselben in eigener Rede; die betreffenden Stellen sind: 1,3.: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς; 8,1.: ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς; 10,12. f.: εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ; und 12,2.: ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν. Es ist von allen neueren Auslegern anerkannt, daß mit dem Ausdruck „die Rechte Gottes" oder „die Rechte des Thrones Gottes" kein Ort bezeichnet werden soll, an welchem der erhöhte Christus seinen Platz habe, daß vielmehr die ganze Redeweise eine symbolische ist. Auch über ihren Sinn ist man im Grunde einig *). —

---

eo modo transire, ut in ultimo coelo tanquam in loco quodam circumscriptus teneatur, phrasi Physicae: sed sublimiorem omnibus coelis fieri, divinam gloriam ingredi et capessere, phrasi Scripturae. — Die Lehre von der Ubiquität der menschlichen Natur des erhöhten Christus, welche die orthodox-lutherischen Theologen in den obigen Stellen finden wollten, ist aber darin gewiß nicht enthalten. —

*) Nur behauptet Bleek zu 1,3., daß das Sitzen zur Rechten Gottes nicht an und für sich schon die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft bezeichne. Es könne dies nämlich nicht als eigentliche Bedeutung der Formel erwiesen werden, und sie könne im Zusammenhang des 110ten Psalms nicht so gemeint sein, sondern nur den unmittelbaren Schutz bezeichnen, der dem Könige von Seiten Gottes zu

Sie will zunächst sagen, daß Christus in die unmittelbarste Nähe Gottes versetzt, Theil hat an der Ehre und Herrlichkeit Gottes; dies in unserem Ausdrucke enthaltene Moment hat der Vf. auch für sich allein hervorgehoben, indem er mit den Worten des achten Psalmes von Jesu sagt, er sei „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden“ (2, 9. vgl. v. 7). Dadurch ist er nun wieder zu der ihm gebührenden Rangstellung erhoben worden; die kurze Zeit, während deren er unter die Engel erniedrigt war, ist vorüber; jetzt ist er über die Engel hoch erhöht (1, 4.).

Sodann enthalten die Worte „Christus sitzt zur Rechten Gottes“ den Gedanken, daß er königlich neben Gott thronend, mit göttlicher Allmacht bekleidet ist und an der Weltherrschaft Gottes Theil hat. Durch seine Erhöhung ist er feierlich zum Erben eingesetzt über alle Dinge (vgl. 1, 2.); insbesondere ist er über das Haus Gottes gesetzt (3, 6.); ihm, nicht den Engeln, ist die οἰκουμένη μέλλουσα untergeben (2, 5.). Er heißt βασιλεὺς δικαιοσύνης und βασιλεὺς εἰρήνης, wie dies schon in den Namen seines Abbildes Melchisedek vorgebildet war (7, 2.). Zu diesem Königthum ist er mit Freudenöl gesalbt worden vor seinen Genossen d. h. vor allen

---

Theil werde. — Allein gerade die Idee des göttlichen Schutzes ist sicher nicht die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks, weder in Ps. 110, noch anderwärts. Der Platz an der rechten Seite ist zunächst als ein Ehrenplatz zu betrachten; wer zur Rechten eines Königs sich setzen darf, dem hat der König die höchste Ehre nach ihm selbst übertragen (vgl. 1 Reg. 2, 19. und Ps. 45, 10.). An die Idee der Theilnahme an der königlichen Ehre schließt sich dann die der Theilnahme an der königlichen Herrschaft an (vgl. Ps. 45, 13. mit v. 10). So ist denn auch in Ps. 110 als Folge davon daß der König zur Rechten Gottes sitzt nicht etwa das ausgesprochen, daß er vor seinen Feinden ruhig und unbesorgt sein könne, sondern daß er von Zion aus über seine Feinde herrschen werde (vgl. v. 2). Wenn also der erhöhte Christus als zur Rechten Gottes sitzend bezeichnet wird, so ist damit von ihm gesagt, daß er zunächst an der Ehre (vgl. 12, 2. den Gegensatz der αἰσχύνη zu dem Sitzen zur Rechten Gottes), sodann aber auch an der Herrschaft Gottes Theil habe. Vgl. übrigens Knapp, S. 49 ff. —

menschlichen und engelischen Fürsten (1, 9.); sein Thron ist ewig, und seine Herrschaft erstreckt sich über Alles; denn alles, ohne irgend welche Ausnahme, ist ihm nach der Weissagung des achten Psalmes unter seine Füße gethan (2, 8.). — Wie in der vorhin angeführten Stelle 1, 9. durch den Ausdruck „Freudenöl" angedeutet ist, daß Christus in und mit seiner königlichen Herrschaft eine Fülle von Freude und Seligkeit empfangen hat, so ist auch 12, 2. die Ehre, Herrlichkeit und Macht, welche er durch seine Erhöhung erlangen sollte, als eine ihm bestimmte Freude (προκειμένη χαρά) bezeichnet. — Die Ewigkeit seiner Herrschaft aber ist auch schon in dem εἰς τὸ διηνεκές, welches 10, 12. zu der Formel: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ hinzugefügt ist, ausgesprochen. — Dieser Zusatz zeigt auch, daß im Sinne des Vf's das ἕως u. s. w. der Psalmstelle keineswegs in der Art urgirt werden darf, daß man darin den Endpunkt der Zeit, während welcher Christus zur Rechten Gottes sitzt, bezeichnet findet*). Die Lehre des Vf's ist nicht, daß Christus nur so lange zur Rechten Gottes sitzt, bis alle seine Feinde überwunden sind, dann aber diesen Sitz verläßt, um sichtbar wieder auf die Erde zu kommen; vielmehr lehrt er, daß Christus für immer zur Rechten Gottes sitzt. Außer jenem εἰς τὸ διηνεκές geht dies auch daraus hervor, daß der Vf. 10, 13. zwischen das ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ und das ἕως u. s. w. die Worte τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος einschiebt; hierin liegt nach unserem Dafürhalten eine bestimmte Andeutung, daß Christus nicht aufhört zur Rechten Gottes zu sitzen, wenn einmal alle seine Feinde überwunden sind; das ἕως u. s. w. bezeichnet nur den Endpunkt seines ἐκδέχεσθαι, nicht aber den Endpunkt des καθίζειν. —

Die Meinung nämlich die Wiederkunft Christi könne nicht früher erfolgen, als bis er aufhöre zur Rechten Gottes zu sitzen, das eine könne mit dem andern nicht gleichzeitig statt finden, beruht nur auf der falschen Voraussetzung, daß der

*) Gegen Bleek zu 1,3. (S. 79).

Vf. mit dem „Sitzen zur Rechten Gottes" die Vorstellung verbunden habe, daß Christus, in localem Sinne auf dem Throne Gottes sitzend, ausruhe, so daß er zur Zeit seiner Parusie zu neuer Thätigkeit von seinem Ruhesitze sich erst erheben müßte. Allein weder die locale Vorstellung, noch die Vorstellung des Ausruhens liegt in der Formel. Wie könnte auch diese den Gedanken der unthätigen Ruhe in sich schließen, da doch die Theilnahme an der Weltherrschaft nothwendig als ein fortwährendes Ausüben derselben, also als ein Theilnehmen an der weltregierenden Thätigkeit Gottes gedacht werden muß. Nach der richtigen Auffassung jener Formel kann man auch von dem wiederkommenden Christus sagen, er sitze zur Rechten Gottes *).

Dennoch müssen wir zugeben, daß bei dem Vf. auch der Gedanke sich findet, daß Christus nach seiner irdischen Thätigkeit und insbesondere nach seinem Leidenskampfe durch seine Erhöhung in einen Zustand der Ruhe eingegangen ist. Zwar liegt dieser Gedanke nicht unmittelbar in der Formel „zur Rechten Gottes sitzen," aber er knüpft sich doch an dieselbe an. In 10,13. vgl. v.12 nämlich wird im Gegensatz zu der täglich in gleicher Weise sich wiederholenden und doch vergeblichen Geschäftigkeit der im abbildlichen Heiligthume vor Jehova stehenden alttest. Priester (v. 11) von Christo gesagt, daß bei ihm keine solche fortdauernde, mühevolle Geschäftigkeit stattfinde, sondern daß er nach ein und für allemal vollbrachtem hohepriesterlichem Werke nunmehr zur Rechten Gottes thronend in aller Ruhe und Zuversicht erwarte, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden. Dabei ist auch das Passivum τεθῶσιν zu beachten, aus welchem hervorgeht, daß der Vf. ganz dem Ps. 110 gemäß Gott als den gedacht wissen will, welcher die Feinde zur Unterwerfung unter die Herrschaft Christi zwingt. Ebenso erscheint 2,8. Gott als das Subject, welches Christo Alles unterthan macht. Man könnte hierin doch mit einigem Schein die Vorstellung

*) Vgl. Matth. 26,64. Marc. 14,62. —

finden, daß Gott allein für die Ausbreitung der Herrschaft Christi thätig sei, während der erhöhte Christus unthätig ruhe. Allein so wenig man sich in Ps. 110 den König unthätig denken darf (vgl. v. 3 בְּיוֹם חֵילֶךָ), ebensowenig ist es die Meinung unseres Vf's, daß Christus unthätig zusehe, wie Gott ihm seine Feinde unterwirft und ihm Alles unterthan macht. Der Psalmist will damit, daß er Gott als den die Feinde überwindenden und dem König unterwerfenden darstellt, sagen, daß Gott den König mit göttlicher unwiderstehlicher Gewalt ausgerüstet habe, so daß er ohne Mühe seine Feinde besiegen werde. Gott streitet für den König, indem er mit ihm gegen seine Feinde zieht und ihm zu einem leichten und vollständigen Siege verhilft. Es ist die unwiderstehliche Allmacht Gottes, kraft deren der König seine Herrschaft ausbreitet. Ebenso will der Vf. unseres Briefes, indem er von Gott sagt, daß er Christo seine Feinde unterwerfe, nur den Gedanken aussprechen, daß die Herrschaft über Alles, in welche Christus durch seine Erhöhung eingesetzt ist, ihm kraft der unwiderstehlichen Allmacht Gottes auch wirklich werde zu Theil werden. — Wenn also in der oben angeführten Stelle von einem ruhigen Warten Christi die Rede ist, so ist nicht die Ruhe der Unthätigkeit, sondern die Ruhe gemeint, welche das Bewußtsein des Besitzes der Kraftfülle Gottes gibt. Der zur Rechten Gottes sitzende Christus ist mit der Allmacht Gottes bekleidet; bei ihm kann nach seinem einmaligen, vollgültigen und für alle Zeiten wirkungskräftigen Opfer (v. 12 vgl. v. 14) nicht nur an eine solche priesterliche Geschäftigkeit zum Besten der ἁγιαζόμενοι — wie sie bei den alttest. Priestern stattfindet — nicht gedacht werden, sondern auch seinen entschiedenen Feinden gegenüber gibt es für ihn kein eigentliches Kämpfen mehr; es bedarf weiter keiner Anstrengung von seiner Seite um sie zu überwinden; all' ihr Widerstreben ist seiner Gottesmacht gegenüber völlig vergeblich; ihre Macht ist für ihn nichts als Ohnmacht, so daß auch seine die Feinde unterwerfende Thätigkeit als eine diese

Unterwerfung zuversichtlich erwartende Ruhe betrachtet werden kann. —

Wir haben gesagt, daß die Herrschaft des erhöhten Christus über Alles sich erstrecke. Jedoch ist er durch seine Erhöhung erst in diese Alles umfassende Weltherrschaft eingesetzt; er übt sie aber in diesem Umfange noch nicht factisch aus. Dies ist in unserem Briefe nicht nur dadurch bemerklich gemacht, daß in der so eben besprochenen Stelle von Feinden die Rede ist, die Christo erst noch unterworfen werden sollen*), sondern der Vf. sagt auch ganz ausdrücklich, daß obwohl nach der Weissagung des achten Psalmes dem Menschensohne Alles ohne irgend welche Ausnahme unterworfen werden soll, wir doch jetzt noch nicht sehen, daß ihm Alles unterworfen ist; *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὸ πάντα ὑποτεταγμένα* (2, 8.). Unter dem Nochnichtunterworfenen haben wir hier nicht blos jene Feinde zu verstehen, von welchen 10, 13. die Rede ist; der ganze Satz hat einen viel allgemeineren Sinn; der Vf. denkt nämlich an die offen vorliegende Thatsache, daß das Reich Christi noch ein partielles ist, ja daß sowohl das Gebiet des, das Christenthum feindselig ausschließenden Judenthums, als auch das Gebiet des Heidenthums viel größer war als das Gebiet, in welchem die Herrschaft Christi schon anerkannt war, und daß auf jenen Gebieten von einer Ausübung der Oberherrschaft Christi wenig zu sehen war**). Wir sehen noch nicht, daß

*) An eine Unterwerfung dieser Feinde durch die geistige Macht des Evangeliums, mit andern Worten an eine Bekehrung und durch Buße und Glauben gewirkte freiwillige Anerkennung der Herrschaft Christi seitens derselben hat der Vf. gewiß nicht gedacht. Gegen eine solche Auffassung spricht, wie Lünem. richtig bemerkt, der „absolute und starke Ausdruck" *οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ*, zumal da die *ἁγιαζόμενοι* v. 14, d. h. alle, welchen das Opfer Christi zu gut kommt, jenen Feinden gegenübergestellt zu sein scheinen.

**) Mit Unrecht betont übrigens Lünem. z. d. St. das *ὁρῶμεν*, welches gar kein besonderes Gewicht hat. Denn auch das *βλέπομεν* v. 9 ist ja ein Sehen nicht mit leiblichen Augen, sondern mit den Augen des Glaubens.

Christo Alles unterworfen ist, dieser Satz drückt fast denselben Gedanken aus wie der Satz: die οἰκουμένη μέλλουσα, deren Herr Christus ist, ist noch nicht völlig da. Der erhöhte Christus hat also die Weltherrschaft, in die er eingesetzt ist, noch nicht völlig in Besitz genommen. Aber so gewiß er schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist, wie dies der achte Psalm von ihm geweissagt hatte, ebenso gewiß wird ihm auch einst Alles ohne Ausnahme unter seine Füße gethan werden. Die Erfüllung des einen Theils der Weissagung ist eine Bürgschaft für die Erfüllung des andern Theils. Es wird die Zeit kommen, da die Herrschaft Christi über Alles sich erstreckt und auch seine entschiedensten Feinde sich ihr zu unterwerfen gezwungen sind. —

Wir haben schon früher gesehen (§. 32), daß der Vf. die Einsetzung Christi in die Weltherrschaft als eine Thatsache darstellt, die dem einzigartigen Verhältnisse, in welchem er als der Sohn zu Gott und der Welt steht, ganz entspricht, und die daher als etwas ganz Natürliches erscheint. Aber auch die Erhöhung und Verherrlichung Christi überhaupt ist nach der Christologie unseres Briefes in dem Verhältnisse, in welchem Christus als Sohn zu Gott steht, begründet. Es ist dieser Gedanke schon durch das Verhältniß, in welchem die partt. praes. zum Hauptsatze in 1,3. stehen, angedeutet*); und ganz klar ist er 1,4. ausgesprochen. Der Sohn ist durch seine Erhöhung um soviel erhabener als die Engel geworden, je ausgezeichneter der Name, den er als ihm gebührend erhalten hat, vor dem ihrigen ist. Das Maaß und der Grad seiner Erhabenheit entspricht also seinem in dem Sohnesnamen ausgeprägten einzigartigen Verhältnisse zu Gott und ist in diesem begründet**).

*) Was Delitzsch ohne Grund leugnet. —

**) Diese Auffassung von 1,4. hat Delitzsch für eine unstatthafte erklärt, wie er denn überhaupt die obige im N. T'e öfter vorkommende Betrachtungsweise der Erhöhung Christi für eine unberechtigte hält. — Die Berufung auf Phil. 2,9. kann für unseren Brief nichts beweisen. —

Auf der andern Seite aber stellt der Vf. die Erhöhung und Verherrlichung Christi auch als einen Lohn und Siegespreis dar, welchen er sich durch sein Verhalten während seines Erdenlebens, und insbesondere durch seinen Gehorsam und seine ausdauernde Geduld in seinem Leiden verdient und errungen hat. Schon 1,9. ist das, daß Christus während seines Erdenlebens Gerechtigkeit geliebt und Unrecht gehaßt hat, als Grund angegeben (vgl. διὰ τοῦτο), um deßwillen ihn Gott zum Könige gesalbt hat. — Sodann sagt der Vf. 2,9., daß Jesus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden sei; hier hat er offenbar die Verherrlichung als den Siegespreis betrachtet, welchen sich Christus durch sein Todesleiden errungen hat. Endlich stellt er auch 12,2. ganz ausdrücklich die mit der Verherrlichung verbundene Freude als den vor Christo liegenden, d. h. ihm bestimmten Preis dar, welchen zu verdienen Christus das Kreuz erduldete (ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν)*).

In dieser doppelten Betrachtungsweise der Erhöhung Christi als einer Folge seines Sohnes-Verhältnisses zu Gott und als eines Lohnes, den er sich verdient hat, erkennen wir wieder die beiden von verschiedenen Ausgangspunkten aus sich ergebenden Anschauungen von der Person Christi, von welchen in §. 28 die Rede war. Wir sehen, daß in unserem Briefe beide Anschauungsweisen sich finden, und mit einander verknüpft und verbunden sind. Sie sind ja auch beide gleichberechtigt. Denn Christus mußte sich seine Verherrlichung erst erringen, weil er, nachdem er sich einmal erniedrigt hatte, auch in dieser Beziehung uns gleich sein mußte;

*) Daß diese Worte nur in der angegebenen Weise verstanden werden können, ist von allen neueren Auslegern anerkannt. Die unrichtige ältere Auslegung, welche ἀντί mit „anstatt" übersetzt und die „Freude" von der himmlischen Herrlichkeit versteht, die Christus als der vorweltliche Sohn inne hatte, deren er sich aber bei seiner Menschwerdung entäußerte, findet sich noch bei Reuß, II. S. 540. und Weiß, S. 240.

gerade diese Verherrlichung mußte aber der ihm bestimmte Lohn sein, weil ihm nothwendig die frühere, ihm als dem Sohne gebührende Herrlichkeit wieder zu Theil werden mußte. —

---

§. 44.

Die Bedeutung der in Abschn. 2 und 3 dargestellten Lehrstücke in dem Ganzen unseres Lehrbegriffs.

Der Gedankengang des 2ten Capitels.

In welcher Weise die in den zwei vorigen Abschnitten entwickelten Lehren dem Zwecke dienen, welchen unser Vf. im Auge hat, wie sie mit seinem Grundgedanken zusammenhängen, und welche Stelle sie überhaupt in dem ganzen Lehrorganismus einnehmen, wird von selbst klar werden, wenn wir den Gedankenzusammenhang des 2ten Capitels näher in's Auge fassen. — Wir haben früher (§. 34) gesehen, daß der Vf. seinen Grundgedanken: „die Erhabenheit und Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten" durch die Schilderung der Erhabenheit Christi über die Engel begründete. Gegen diese Begründung mußten die juden-christlichen Leser von ihrem Standpunkte aus die gewichtigsten Bedenken erheben; sie mußten ihr gegenüber auf's nachdrücklichste die geschichtlich bekannte, vor Menschenaugen so unansehnliche Knechtsgestalt Christi hervorheben. Wie kann man — so mußten sie fragen — diesen Jesum so hoch erheben? wie kann man ihn gar über die Engel stellen, ihn, dessen ganze Erscheinung doch der anderer Menschen gleich war und dessen Leben doch den gewöhnlichen, menschlichen Verlauf nahm? Solchen Einwürfen begegnet der Vf. eben in Hebr. 2, indem er nachweist, daß die Erhabenheit Christi und insbesondere seine Herrscherstellung in der neuen Welt der Erlösung durch dieselben nicht in Frage gestellt werden könne. Der Gedankengang dieses Capitels ist nämlich folgender:

Auf Grund (*διὰ τοῦτο*) der in Cap. 1 gegebenen Schilderung der Erhabenheit Christi ermahnt der Vf. die Hebräer

auf das gehörte Evangelium zu achten; diese Ermahnung begründet er, jenes „deßhalb“ explicirend, indem er darauf hinweist, daß wenn schon jede Uebertretung des durch die Engel verkündeten Wortes streng bestraft wurde, die Geringachtung des zuerst von dem Herrn selbst und dann durch die Ohrenzeugen in glaubwürdiger Weise und unter dem thatsächlichen Mitzeugniß Gottes verkündeten neutest. Heiles noch viel sicherer und strenger bestraft werden müsse.

Daß in diesem Falle die Strafe nicht ausbleiben könne, ist dann dadurch weiter begründet, daß es, wie die Schrift bezeugt, nicht Engel sind, denen Gott die οἰκουμένη μέλλουσα untergeben, daß er vielmehr die Herrschaft in dem neuen Gottesreiche dem über die Engel hoch erhabenen und an Macht sie weit übertreffenden „Sohne“ übertragen hat. Um zu verstehen, in wie fern das πῶς ἐκφευξόμεθα (v. 3) unter den dem Vf. vorliegenden Verhältnissen in dieser Weise begründet werden konnte und begründet werden mußte, müssen wir daran denken, daß unser Brief an Christen geschrieben ist, welche sich gerade dadurch, daß sie vor Allem dem durch die Engel geredeten Worte gehorsam sein wollten, zur Geringachtung der neutest. σωτηρία verleiten ließen. Aus diesem Grunde mußte unser Vf. darauf aufmerksam machen, daß die Geringachtung Christi und des von ihm verkündigten Heiles, auch wenn dieselbe mit dem Achten auf das durch die Engel geredete Wort verbunden werde, nicht ungestraft bleiben könne, da nach dem ausgesprochenen Gotteswillen die „zukünftige Welt“ nicht den Engeln, sondern Christo untergeben worden sei, da die Christen also Christum als ihren Herrn ehren und ihm vor Allem gehorchen müßten *). Der Vf. spricht jedoch den

*) Das γάρ in v. 5 beziehen wir also auf v. 3. Jedoch würde es keinen wesentlichen Unterschied in der Auffassung des Gedankenzusammenhanges mit sich bringen, wenn man es auf v. 1 zurückbeziehen, und v. 5 als eine zweite Begründung der Ermahnung ansehen wollte, welche die Beweisführung des Cap. 1., aus der ja jene gefolgert wurde, von einem andern Gesichtspunkt aus wieder aufnähme

zweiten positiven Theil des angegebenen Gedankens, daß nämlich Gott dem Sohne die „zukünftige Welt" unterthan gemacht habe, nicht unmittelbar aus. Er faßt vielmehr gleich den Einwurf in's Auge, der wie der ganzen Ausführung in Cap. 1, so auch dieser Behauptung gemacht werden konnte, den Einwurf nämlich, daß ja doch der „Herr", durch welchen die neutest. σωτηρία zuerst verkündigt worden war, als ein Mensch auf Erden gelebt und große Leiden ja zuletzt sogar das Todesleiden erduldet habe, daß man also unmöglich glauben könne, daß dieser während seines Lebens auf Erden so tief unter den Engeln stehende so ohnmächtige Jesus in der „zukünftigen Welt" die Herrschaft übe und daß man ihn vor den Engeln ehren und ihm mehr als den Engeln gehorchen müsse. — Diesem Einwurf will

---

(vgl. 1, 13. mit 2, 5.). So faßt De Wette den Zusammenhang. — Andere wollen den Begründungssatz auf τηλικαύτης σωτηρίας (Tholuck) oder auf den Relativsatz ἥτις u. s. w., als Rechtfertigung des in diesem ausgesprochenen Thatbestandes (Bleek und Lünem.), oder auf beides zugleich (Delitzsch) zurückbeziehen. Nach der zuletzt angeführten Auffassung würde der Vf. „nicht schlechtweg die Größe des Heils, sondern dessen schon durch Ausgang und Fortgang seiner Verkündigung indicirte Größe" erhärten; und der Gedankenzusammenhang wäre: das neutest. Heil ist „ausgegangen von dem überengelischen Herrn" und ist „aus seinem Munde durch Menschen, mit übernatürlichen jenseitigen Kräften ausgerüstet, an die Gemeinde der Jetztzeit gekommen, weil Gott die zukünftige Welt nicht Engeln, sondern den Menschen unterworfen hat, und zwar wegen des Einen, welcher als κύριος an der Spitze des Heils steht." — Aber diese für die Erklärung von v. 6 ff. folgenreiche Auffassung müssen wir als eine unrichtige zurückweisen, da sie das, gar nicht besonders betonte ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων zum Träger der folgenden Gedankenreihe macht, und da der Vf. gar nicht hervorhebt, daß die neutest. Heilsverkündigung durch Menschen an die Gemeinde der Jetztzeit gekommen ist. — Wie sonderbar wäre es auch, die Thatsache, daß die neutest. Heilsverkündigung unter dem thatsächlichen Mitzeugniß Gottes von den ἀκούσαντες fortgepflanzt worden ist, damit zu begründen oder zu rechtfertigen, daß „die zukünftige Welt" nach Gottes Willen den Menschen unterworfen sein wird! —

der Vf. sogleich begegnen; es ist dies der Zweck seiner ganzen Argumentation bis zum Schluß des Capitels*); und darum führt er, statt den zu v. 5 zu ergänzenden positiven Gedanken mit eigenen Worten auszusprechen, ein Wort der Weissagung an, welches nicht nur bezeugte, daß Gott wirklich dem Messias Alles ohne Ausnahme unterthan machen werde, sondern zuvor auch seine tiefe Erniedrigung vorausverkündigte, und ebendamit jenen Anstoß und Einwurf beseitigte. War doch in den Worten des achten Psalmes (v. 5—7) der Messias ausdrücklich als ein dem äußeren Anschein nach geringer und schwacher**) „Mensch" und „Menschensohn" bezeichnet! War es doch geradezu ausgesprochen, daß er von Gott kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden sei! Aber dieselbe Weissagung sagte auch, daß ihn Gott mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und ihm alle Dinge unter seine Füße gethan habe. Wie kann man angesichts eines solchen Schriftwortes an seiner Erniedrigung Anstoß nehmen und wegen derselben an seiner Erhöhung und Herrscherstellung

*) Also schon hier, schon von vornherein, nicht erst v. 10 (wie Bleek (II. 228. 288), De Wette und Lünem. angeben) ist es die Absicht des Vf's den auf dem Anstoß an der Knechtsgestalt und insbesondere am Todesleiden Christi beruhenden Zweifel der Leser, daß Jesus nicht der Herr der Alles umfassenden „zukünftigen Welt" sein könne, zu beseitigen. —

**) Im Zusammenhang liegt kein Grund für die Annahme Bleek's und Lünem.'s, daß die in v. 6 citirten Worte im Sinne des Vf's als ein Ausruf des Erstaunens über die Größe und Würde Christi aufzufassen seien; vielmehr paßt gerade der Sinn, den die Frage in dem Psalme selbst hat („was ist doch der geringe, schwache, hinfällige Mensch, daß du u. s. w.") auch hier am besten in den Zusammenhang; zudem reimt sich jene Auffassung „nicht zu dem „gedenken" und „hinsehen", welches Sache des Hohen gegen den Niedern ist." — Daß aber die Stelle bei unserer Auffassung auf Christum wohl anwendbar ist, und daß man also nicht mit De Wette und Tholuck anzunehmen braucht, der Vf. sei über den ersten der angeführten Verse sich selbst unklar geblieben, ergibt sich aus dem im Texte Gesagten von selbst. —

zweifeln! — Durch das auf das Citat unmittelbar folgende Sätzchen: ἐν γάρ τῷ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον will der Vf. erläutern in wiefern die angeführte Weissagung ein Zeugniß dafür sei, daß die zukünftige Welt nicht Engeln unterworfen sei. Die Partikel γάρ bezieht sich also auf v. 5 zurück, ist aber nicht mit „denn", sondern mit „nämlich" zu übersetzen. Bei dem οὐδέν ferner hat man nicht geradezu an die οἰκουμένη μέλλουσα zu denken, als ob dieselbe ein Theil des Ganzen wäre, welches τὰ πάντα genannt ist; denn sie umfaßt dasselbe Gebiet, welches durch τὰ πάντα bezeichnet ist; der Sinn ist also nicht: da dem Messias Alles unterworfen ist, so ist ihm auch die οἰκουμένη μέλλουσα unterworfen. Ebenso ist es unrichtig, bei dem οὐδέν an die Engel zu denken; denn darauf, daß auch die Engel dem erhöhten Christus unterthan sind, kommt es in diesem Zusammenhang nicht an*). Das οὐδέν hat man vielmehr in ganz unbestimmter Allgemeinheit aufzufassen; und der Gedanke des Vf's ist: Indem Gott dem zeitweilig unter die Engel erniedrigten Menschensohne Alles unterworfen hat, ist diesem eine Alles, ohne irgend welche Ausnahme, umfassende Herrschaft übertragen; es bleibt kein Gebiet übrig, über welches Andere herrschen könnten; auch für eine Herrschaft der Engel neben der seinigen ist kein Raum. Er ist der höchste und alleinige Beherrscher der οἰκουμένη μέλλουσα. Die Weissagung schließt also nach dieser Erläuterung jegliche Herrscherstellung der Engel in „der zukünftigen Welt" aus, und verwehrt damit den Christen auf's entschiedenste aus Anhänglichkeit an das durch die Engel geredete Wort (das mosaische Gesetz) das von dem alleinigen Herrn der zukünftigen Welt verkündigte Heil gering zu achten. — Der zu v. 5 zu ergänzende positive Gedanke ist also in dem Psalmworte in verstärkter Form ausgesprochen.

In den Worten νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα erinnert nun der Vf., einem Einwurf zuvorkom-

*) Gegen Lünem.; vgl. die richtigen Bemerkungen Bleek's (II. S. 263 f.) und De Wette's. —

mend, selbst daran, daß im Gegensatz (δὲ) zu dem was nach der Weissagung geschehen soll, das Reich Christi jetzt noch kein Alles umfassendes ist *). Diese unleugbare Thatsache konnte nämlich bei solchen, die ohnedies schon an der Knechtsgestalt und besonders an dem Todesleiden Jesu Anstoß nahmen, neue Zweifel anregen. Darum will der Vf. ihr gegenüber (δὲ) auf das, was sich an dem Menschensohne, an Jesu schon erfüllt hat, als auf eine Bürgschaft für die künftige Verwirklichung des noch unerfüllten Theiles der Weissagung hinweisen. Er könnte dies einfach in den Worten thun: „dagegen sehen wir Jesum schon mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt." Indem er aber den Anstoß der Hebräer an der Knechtsgestalt und dem Todesleiden Jesu mit in's Auge faßt, erweitert und bereichert er diesen einfachen Gedanken durch andere Zusätze. Im Hinblick auf diesen Anstoß bezeichnet er nämlich, auf die Psalmworte zurückweisend, Jesum als „den eine kurze Zeit unter die Engel Erniedrigten," und sagt, daß er wegen seines Todesleidens — welche Worte zu betonen sind — mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, damit er durch die Gnade Gottes für einen jeden den Tod schmeckte. Hiermit ist die schon eingetretene theilweise Erfüllung der Weissagung als Lohn und Folge des Todesleidens Christi dargestellt, und dieses erscheint daher nur noch als die gottgeordnete Bedingung seiner Erhöhung, als ein — wie der Zwecksatz hinzufügt — nicht einmal an sich für Christum nöthiger, sondern nur einerseits durch die Gnade Gottes gegen uns, andererseits durch unseren Zustand des Elendes und der Hilfsbedürftigkeit nothwendig gemachter Weg zu seiner Herrlichkeit. Sein Todesleiden kann daher durchaus kein σκάνδαλον sein, und keinen Zweifel daran erwecken, daß er der Herr des Alles umfassenden neutest. Gottesreiches ist. In den Worten: „aber den eine kleine Zeit unter die Engel Erniedrigten, Jesum nämlich, sehen wir wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch

*) Vgl. über diese Worte §. 43.

die Gnade Gottes für einen jeden den Tod schmeckte" will der Vf. also sagen: „Meinet nicht, daß weil Jesu jetzt noch nicht Alles unterthan gemacht ist, euer Anstoß an seiner Niedrigkeit und an seinem Todesleiden und der darauf gegründete Zweifel berechtigt sei. Denn gerade den, der eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, Jesum meine ich *), sehen wir gerade um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit u. s. w. Man darf also weder daran zweifeln, daß auch die letzte Verheißung des Psalmwortes an ihm werde erfüllt werden, noch darf man an seiner Niedrigkeit

---

*) Das Ἰησοῦν ist nicht „ganz tonlos", wie Lünem. meint, sondern hat vermöge seiner Stellung einen großen Nachdruck. Eben wegen jenes Anstoßes der Hebräer will der Vf. nachdrücklich hervorheben: eben Jesus ist es, von welchem ich rede, der Jesus an dem ihr euch ärgert. Dagegen hat Lünem. darin vollkommen Recht, daß das Wort Ἰησοῦν seiner Stellung nach nichts Anderes sein kann, als eine Erläuterung, wer der unter die Engel Erniedrigte sei, und daß er das dreifache αὐτῷ in v. 8 ohne Weiteres auf den in Jesu Christo erschienenen Menschensohn bezieht. — Bleek (S. 260 ff.) und De Wette beziehen es zwar auch auf den Menschensohn κατ᾽ ἐξοχήν, aber nur dem Begriff nach, nicht schon auf die geschichtliche Person Jesu, welche erst im Folgenden genannt werde — eine unbegründete und, da doch das dritte αὐτῷ auf die geschichtliche Person Jesu bezogen wird und bezogen werden muß, (vgl. Ebrard S. 87) sich selbst widersprechende Annahme. Was Bleek gegen unsere Auffassung einwendet, erledigt sich durch das oben über v. 9 Gesagte. Weil nämlich dem Vf. seinem Zweck gemäß daran liegen mußte, Jesum gerade als den dem Psalmwort gemäß unter die Engel erniedrigt Gewesenen zu bezeichnen, konnte er nicht schreiben: βλέπομεν δὲ αὐτὸν ἤδη βραχύ τι u. s. w.; er mußte vielmehr auch ohne jetzt erst sagen zu wollen, an wen man bei dem Menschensohne zu denken habe, so schreiben, wie er geschrieben hat. — Ganz mit Unrecht behauptet übrigens Ebrard S. 84 f., daß man dem Vf. „ein derb-rabbinisches Mißverständniß eines Psalmes aufbürde, indem man sagt, er habe den „nicht messianischen" achten Psalm messianisch gedeutet. Oder hat sich der Apostel Paulus wirklich eines solchen „derb-rabbinischen Mißverständnisses" schuldig gemacht (vgl. 1 Cor. 15, 27.)? —

und seinem Todesleiden Anstoß nehmen.“ Hiermit hat sich nun der Vf. den Uebergang zu einem ausführlicheren Nachweis der Nothwendigkeit des Todesleidens Jesu und damit auch zu einer gründlichen Beseitigung des Anstoßes, welchen die Hebräer an demselben nahmen, gebahnt.

V. 10—18 nämlich ist eine Begründung des Satzes, daß Jesus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist, damit er durch die Gnade Gottes für einen Jeden den Tod schmeckte. Und zwar gibt zuerst v. 10 kurz und gedrängt den Grund dafür an. Es war ein göttliches πρέπον, daß Christus durch Leiden vollendet wurde; es entsprach dies der Weisheit und der Liebe Gottes; es ziemete dem, um dessen willen und durch den Alles geschieht, indem er auf diese Weise zugleich viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Ursächer ihres Heiles durch Leiden zu vollenden. Mit Absicht ist Gott als das letzte Ziel und als der Urheber alles dessen, was ist und was geschieht bezeichnet; es soll nämlich dadurch angedeutet werden, daß gewiß auch das Leiden Christi zur Ehre Gottes dienen und von Gott verordnet sein müsse, daß also niemand daran Anstoß nehmen dürfe. Indem ferner von Gott gesagt ist, er habe, indem er Christum durch Leiden vollendete, zugleich viele Söhne zur Herrlichkeit geführt, und indem Christus als der Ursächer ihres Heiles bezeichnet ist, ist schon in der Kürze darauf hingewiesen, warum es ein göttliches πρέπον war, daß Christus auf diesem, den Lesern bisher so anstößigen Wege vollendet wurde.

Dies wird nun v. 11—18 weiter begründet. Es ziemte Gott Christum durch Leiden zur Vollendung zu führen. Denn*) die vielen Söhne, welche zur Herrlichkeit geführt werden und der Urheber ihres Heiles, der Heiligende und die welche geheiligt werden, stammen alle zusammen**) von Gott ab; sie

*) Dies γάρ gehört nicht blos zu v. 11, sondern leitet die ganze Argumentation ein. —

**) Hofmann, II. S. 40 behauptet, daß wenn die oben angegebene Auffassung richtig wäre, statt πάντες sicher ἀμφότεροι stehen

sind alle Söhne Gottes, stehen also trotz des durch die Benennung Christi „Urheber ihres Heiles“ und „der Heiligende“ bezeichneten Unterschiedes doch auch in einem ihnen allen gemeinsamen Verhältnisse zu Gott, weßhalb Christus laut den in v. 12 u. 13 angeführten Schriftzeugnissen sich nicht schämt, sie seine Brüder zu nennen. — Es besteht also ein Gemeinschafts-Verhältniß, ein Bruder-Verhältniß zwischen Christo und den menschlichen Söhnen Gottes, und es kann darum nicht unter der Würde Christi sein*), an dem Theil zu haben, was dieser gemeinsame Eigenthümlichkeit ist, und dieselben Widerfahrnisse zu erdulden, welche sie erdulden müssen. Es kann nicht unziemlich sein, daß Gott ihn, wie seine menschlichen Brüder (vgl. 12, 4 ff., besonders die Worte τίς γάρ υἱός ὃν οὐ παιδεύει πατήρ) durch Leiden zur Vollendung führt. —

Dies will der Vf. geltend machen, indem er an die gemeinsame Gottes-Sohnschaft und das Bruder-Verhältniß zwischen Christo und den menschlichen Söhnen Gottes erinnert**).

---

würde. Allein das letztere hat der Vf. darum nicht geschrieben, weil es ihm nicht nur darauf ankam, daß der ἁγιάζων und die ἁγιαζόμενοι von Gott abstammen, sondern weil er auch hervorheben wollte, daß die durch die Wiedergeburt gesetzte Gottessohnschaft etwas den vielen ἁγιαζόμενοι Gemeinsames sei. — Daß es aber bei unserer Auffassung nicht οἱ ἡγιασμένοι heißen müßte, wie ebenfalls Hofmann meint, wird sich später ergeben. Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

*) Beachte das οὐκ ἐπαισχύνεται, welches einen Wink zur richtigen Auffassung dieser vv. im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden gibt. —

**) Bleek (II. S. 228. und 308 f.), Tholuck, De Wette und Lünem. betrachten v. 11—13 als eine blos beiläufige Rechtfertigung des in v. 10 gebrauchten Ausdrucks πολλοὺς υἱούς, so daß die Begründung des ἔπρεπε (v. 10) erst mit v. 14 ihren Anfang nähme. — Allein diese vv. enthielten dann eine dem Zusammenhang fremde, sehr störende Zwischenbemerkung. Auch macht schon, von dem nach unserer Ansicht folgernden (nicht: wieder aufnehmenden) οὖν (v. 14) ganz abgesehen, das offenbar aus dem letzten Citat entnommene τὰ

— Um aber zu beweisen es sei ein göttliches πρέπον gewesen, daß Christus durch Leiden zur Vollendung geführt wurde, genügte es nicht darauf hingewiesen zu haben, daß er an der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der menschlichen Söhne Gottes und an ihren Widerfahrnissen habe Theil nehmen können, sondern es mußte auch gezeigt werden, daß er daran habe Theil nehmen müssen; es mußte gezeigt werden, daß wenn er der Ursächer des Heils für die ἁγιαζόμενοι werden sollte, sein Tod und seine Leiden nothwendig waren; das ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου (v. 9) mußte weiter ausgeführt werden. Dies geschieht in v. 14 f., wo der Vf. in den beiden Finalsätzen auf den Zweck des Todes Jesu hinweist. Weil (οὖν) Christus (jetzt) in dem v. 11—13 geschilderten Bruder-Verhältnisse zu den Kindern Gottes steht, so nahm er (früher) an der ihnen gemeinsamen Eigenthümlichkeit, Blutes und Fleisches theilhaftig zu sein Antheil, und er that dies um sterben zu können, damit er durch seinen Tod den Teufel, den Gewalthaber des Todes vernichtigte und alle, welche in Knechtschaft der Todesfurcht gefangen waren, befreite. —

Dies, so fährt der Vf. fort, mußte geschehen; denn nicht Engel sind es, deren er sich annimmt*), sondern es ist der Fleisch und Blut an sich tragende und der Erlösung von dem Todeselend bedürfende Abrahams-Saamen. Hieraus folgt dann

---

παιδία in v. 14, und noch mehr das auf v. 11—13 zurückweisende τοῖς ἀδελφοῖς in v. 17 sehr wahrscheinlich, daß die unmittelbar vorhergehenden vv. keine blose Nebenbemerkung sein können, sondern ein unentbehrliches Glied in der Schlußkette bilden. Die Schlußkette ist nämlich nach dem Obigen folgende: es ziemte Gott u. s. w. Denn: 1) Christus ist Bruder der Christen; es ist also nicht unziemlich, daß er ihnen gleich gewesen ist und 2) er mußte ihnen gleich werden, weil sein Leiden und Sterben nöthig war, wenn ihnen geholfen werden sollte. Beide Gedanken (v. 11—13 und 14 f.) zusammen begründen erst v. 10, nicht einer derselben für sich allein. Daher haben wir bemerkt, das γάρ in v. 11 gehöre nicht blos zu diesem Verse.

*) Vgl. über dieses praes. Delitzsch z. d. St. —

weiter, daß er überhaupt in Allem seinen Brüdern gleich geworden sein, also auch wie sie gelitten haben und gestorben sein mußte; denn jenes Sichannehmen besteht hauptsächlich in der hohepriesterlichen die Sünden sühnenden Thätigkeit; und für eine solche war eine vorherige eigene Erfahrung Alles dessen, was dem Abrahams-Saamen widerfährt ein nothwendiges Erforderniß, da nur auf diesem Wege die Gesinnungen der hohepriesterlichen Barmherzigkeit und Treue sich so in ihm entwickeln konnten, daß er im Stande war sich des Volkes Gottes hohepriesterlich anzunehmen. —

Hiermit ist die ganze Argumentation zu ihrem Ziele gelangt; der v. 10 ausgesprochene Gedanke ist vollständig begründet. Es ist gezeigt, daß es wirklich, wenn anders die Gnadenabsichten Gottes zum Heil des Abrahams-Saamens erreicht werden sollten, ein göttliches πρέπον war, daß Christus während seines Erdenlebens tief unter die Engel erniedrigt, als ein Mensch leiden und sterben und so durch Leiden zur Vollendung geführt werden mußte *).

*) Unsere Angabe des Gedankenzusammenhangs stimmt im Wesentlichen mit der Bleek's, De Wette's und Lünem's überein; die wichtigsten Abweichungen und — wie wir hoffen — Berichtigungen haben wir durch Noten als solche bezeichnet. Dagegen sind Ebrard, Hofmann (I. S. 185—188. II. S. 38—43 und 271—277) und Delitzsch, auch Stier, I. S. 27 ff. und van den Ham, S. 35 f., sowie Abresch der von uns vertretenen Ansicht gegenüber darüber einig, daß unser Vf. die in v. 6—8 angeführten Psalmworte zunächst nicht messianisch gedeutet, sondern dem Sinne des Grundtextes gemäß auf den Menschen als solchen, oder auf die Menschheit bezogen habe, und daß er in v. 8 und 9 sage: Gott hat dem Menschen Nichts des Geschaffenen ununterworfen gelassen; jetzt aber ist die Bestimmung des Menschen die Welt zu beherrschen noch unerfüllt; aber in Jesu hat sie sich erfüllt. — In der auf diese gemeinsame Grundlage gebauten Angabe des Gedankenzusammenhanges des 2ten Capitels weichen aber die genannten Ausleger wieder von einander ab. Doch ehe wir hierauf näher eingehen, wollen wir in der Kürze angeben, warum wir jener ihnen gemeinsamen Ansicht nicht beipflichten können. Die Annahme, daß unser

Der Vf. konnte hoffen, daß er hiermit das Aergerniß, welches die Hebräer am Kreuzestode Christi nahmen, beseitigt

Vf. das Psalmwort nicht messianisch, sondern zunächst von dem Menschen überhaupt verstanden habe, scheint uns nach v. 9 unhaltbar; denn hier wird Jesus nicht als ein auch einmal kurze Zeit unter die Engel Erniedrigter bezeichnet, sondern als der kurze Zeit unter die Engel Erniedrigte. Durch den art. τόν vor dem βραχύ τι u. s. w., während das Ἰησοῦν erst auf das Verbum folgt, ist es unmöglich gemacht, die Worte βραχύ τι u. s. w. als ein bloses adjectivisches Attribut aufzufassen; es muß vielmehr in demselben das Object zu βλέπομεν schon bestimmt bezeichnet, und Ἰησοῦν kann nur eine hinzugefügte Erläuterung sein. Dann hat aber der Vf. durch den art. klar bezeugt, daß er das Psalmwort unmittelbar auf den Messias, d. h. auf Jesum Christum bezogen hat. Ebrard hat dies auch gefühlt, weßhalb er τὸν δέ mit Ἰησοῦν verbinden will (S. 87), was aber wegen des dazwischen stehenden βλέπομεν gar nicht angeht. — Sodann müßte, wenn — wie die genannten Ausleger annehmen — in v. 9 dem αὐτῷ des 8ten Verses ein neues Subject, d. h. dem Menschen überhaupt, der Menschensohn Jesus, gegenüberträte, dieser Gegensatz viel bestimmter bezeichnet sein; mindestens müßte v. 9 mit den Worten Ἰησοῦν δέ beginnen; vgl. Lünem. zu 2, 9. — Dies sind, abgesehen von dem von uns angegebenen Zusammenhange von v. 5 ff. mit v. 3, die zwei Hauptgründe, welche uns bestimmen die bezeichnete Auffassung von v. 6—9 als eine unhaltbare abzuweisen. —

Prüfen wir nun aber auch noch wenigstens die von Ebrard, Hofmann und Delitzsch angegebene Gedankenfolge im Einzelnen. Nach Ebrard will der Vf. in 2, 5—18. zeigen, daß im Sohne der Mensch über die Engel erhöht worden sei. Dieser Grundgedanke sei v. 5 in negativer und in dem Citate (v. 6—8) in positiver Form ausgesprochen. Auf das πάντα im Citat gründe der Vf. v. 8 die Folgerung, daß in dem, der Menschheit Alles unterwerfenden Verheißungsworte Nichts ausgenommen werden könne, und lege damit jedem Leser die specielle Anwendung nahe, daß dann auch die Engel dem Menschen unterworfen sein werden. Hiermit schließe die Gedankenreihe ab. Mit νῦν δέ u. s. w. beginne eine neue, nämlich der Nachweis, in wie weit die der Menschheit zugesagte Herrlichkeit und Erhöhung über die Engel schon eingetreten, und in wie weit sie erst noch zu erwarten sei. Die Menschheit im Ganzen sei zwar jetzt noch nicht über die Engel erhöht (8 c.); der Mensch Jesus sei aber

und ihre Zweifel daran, daß nicht die Engel, sondern Jesus der Herr der zukünftigen Welt sei, gehoben habe. Denn daß der Messias

---

bereits erhöht (v. 9, wo Ebrard das „Krönen mit Herrlichkeit und Ehre" für ganz gleichbedeutend hält mit dem „Alles unterthan machen"), und zwar (welchen Gedanken das ὅπως u. s. w. v. 9 einleite) als Heerführer der übrigen Menschheit, für welche er durch sein Leiden die Möglichkeit gleicher Erhöhung erworben habe (v. 10, wo Ebrard das ἀγαγόντα als Apposition zu ἀρχηγόν betrachtet). V. 11—13 sei nun eine eingeschobene Erläuterung zu v. 10, in welcher der Vf. zeige, daß schon nach dem Zeugnisse des A. T's der Messias seine Unterthanen in sein Sohnes-Verhältniß zu Gott mit aufnehme; in v. 14—18 endlich werde bewiesen, daß Christus um die Menschheit zu dieser Gotteskindschaft und zu der Herrlichkeit (v. 10) erheben zu können, habe in die Menschen- und Adams-Kindschaft herabsteigen müssen. — — — Wir bemerken hiergegen, ohne uns auf alles Einzelne einlassen zu können, Folgendes: 1) Den angeblichen Grundgedanken mag man im Hinblick auf 1 Cor. 6, 3. als einen neutest. anerkennen, wogegen er allerdings in unserem Briefe sonst nicht vorkäme (zu 1, 14. vgl. Luc. 22, 26.). Aber in v. 8 wäre noch viel mehr gesagt, als: die Menschheit wird über die Engel erhöht sein; ausdrücklich würde der Vf. geltend machen, daß auch die Engel dem Menschen unterworfen sein werden. Eine Herrschaft über die Engel sagt aber die Schrift dem Menschen nirgends (auch nicht 1 Cor. 6, 3.) zu; auch wagt Ebrard selbst eine solche hochfliegende Erwartung nicht auszusprechen (vgl. S. 76 f.). 2) Die Voraussetzung, daß die beiden Psalmworte δόξῃ καὶ τιμῇ u. s. w. und πάντα ὑπέταξας u. s. w. vom Vf. für ganz identisch gehalten worden seien — eine Voraussetzung auf welcher Ebrard's Auffassung von v. 8—10 ruht — muß schon darum unrichtig sein, weil nach derselben in v. 9 Jesu jetzt schon die Herrschaft über Alles ohne irgend welche Ausnahme zugeschrieben wäre, während doch der Vf. von Feinden weiß, die ihm erst noch unterworfen werden sollen (1, 13. 10, 13.). 3) In v. 10 verkehrt Ebrard das Verhältniß der einzelnen Satztheile zu einander; was nach dem Satzbau Hauptgedanke ist, das διὰ παθ. τελειῶσαι macht er zum Nebengedanken, und was blose Nebenbestimmung ist macht er zur Hauptsache; und doch bezieht sich offenbar v. 14—18 auf das διὰ παθ. τελ. zurück, welches daher unmöglich einen blosen Nebengedanken enthalten kann. Gegen die unrichtige Beziehung des ἀγαγόντα vgl. Lünem. und Delitzsch. — Schließlich sei noch bemerkt, daß der Widerspruch, welchen Ebrard S. 88 nach unserer Erklärung von

des Saamens Abrahams sich annehme, und daß dies der Zweck seiner Erscheinung sei, davon waren ja auch sie über-

v. 9 zwischen diesem Verse und v. 8 c. finden will, nur, wenn die unter Nro 2 bekämpfte Voraussetzung richtig wäre, sich wirklich vorfände. —

Nach Hofmann ist der Hauptgedanke von v. 5—18: daß Jesu Tod und deßhalb auch seine Leidensfähigkeit nothwendig gewesen sei, um der unter dem Leid und der Knechtschaft des Todes liegenden Menschheit zur Lebensherrschaft über die zukünftige Welt zu helfen. V. 5—8 a. sei gesagt, Gott habe nicht den Engeln, sondern dem armen Menschenkinde den Herrscherberuf über die Erde der Zukunft übertragen. Dann erinnere der Vf. daran, daß Gott, als er bei der Schöpfung des Menschen, auf welche die Psalmstelle zurückweise, dem Menschen Alles unterworfen habe, diese Unterwerfung in einer Ausnahmslosigkeit gemeint habe, welche jetzt, wo der Mensch selbst dem Tode unterliege, noch nicht Statt finde (v. 8 b. u. c.). Was wir aber sehen — so fahre der Vf. fort — das ist der Mensch (τὸν δὲ βραχύ τι u. s. w. als Bezeichnung dessen gefaßt, wozu Gott den Menschen nach dem Psalmworte gemacht hat), Jesus nämlich, welcher „weil das Leiden des Todes vorhanden ist" (διὰ τὸ παθ. τ. θ.) und uns beherrscht, Mensch und Inhaber des von Gott dem Menschen zugesprochenen Herrscherberufes (δόξῃ κ. τ. ἐστ.) ist, damit er einen Tod erlitte, welcher die Menschheit vom Tode frei machte (v. 9). Denn Gott hat Jesum durch Leiden vollenden müssen, weil er uns Allen hat Urheber des Heils werden sollen (v. 10). Denn der Unterschied zwischen dem, welcher heiligt und denen welche geheiligt werden, erstreckt sich nicht auf die (menschliche) Abstammung, hinsichtlich welcher vielmehr gilt πάντες ἐξ ἑνός (v. 11—13); hierin sei also enthalten daß jener mit diesen gleicher Abstammung und folglich auch gleicher Natur sein müsse. Dies mußte so sein, weil Christus den Tod erleiden mußte, wenn wir vom Tode und vom Herrscher des Todes frei werden und auch so lange wir leben nicht ferner in der Knechtschaft der Todesfurcht gehalten bleiben sollten (v. 14 f.). Denn nicht Engel sind es, sondern Abrahams Geschlecht, dessen er sich annimmt (praes.), Abrahams Geschlecht, das eines Hohepriesters bedarf, welcher ihre Sünden sühnt, und ihnen in der Anfechtung hülfreich ist. Um dies sein zu können, mußte er ihnen in Allem gleich geworden sein und auch wie sie den Tod erlitten haben (16—18). — Diese Angabe

zeugt; auf der andern Seite waren sie auch davon überzeugt, daß eine sünden-sühnende, priesterliche und hohepriesterliche

des Gedankenzusammenhanges kann uns im Einzelnen ebenso wenig befriedigen, als die schon bekämpfte Auffassung von v. 6—9, auf welcher sie ruht. Denn 1) die Beziehung der Worte v. 8b. auf die dem Menschen bei seiner Erschaffung übertragene Herrschaft ist durch Nichts angedeutet; auch würde, wenn mit v. 8b. das Psalmwort begründet und gerechtfertigt werden sollte (γάρ), eine solche tautologische Begründung sehr überflüssig erscheinen (vgl. auch Delitzsch, S. 60). 2) In v. 8c. ist der von Hofmann eingetragene Gedanke, daß der Mensch dem Tode unterliege, den Worten des Vf. ganz fremd. 3) Die Hofmann'sche Deutung von v. 9 — mit welcher seine Auffassung des Gedankenzusammenhanges steht und fällt — ist schon früher (§. 41) als unrichtig erwiesen worden. — Um Anderes, wie z. B. die sonderbare und grundfalsche Auffassung der Worte πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα, welche man bei Hofmann, II. S. 39 nachlesen möge, zu übergehen, verweisen wir nur noch 4) in Betreff der Hofmann'schen Deutung von v. 11—13, nach welcher in diesen vv. von der gemeinsamen menschlichen Abstammung des Heiligenden und der Geheiligtwerdenden die Rede sein soll (womit Abresch und van den Ham, S. 114 übereinstimmen, indem sie nur ἑνός nicht wie Hofmann, als masc., sondern als neutr. auffassen, und σπέρματος oder γένους ergänzen) auf die Gegenbemerkungen Tholuck's und Delitzsch's und auf das was oben zur Rechtfertigung unserer Auffassung gesagt worden ist. —

Am besten und am meisten mit uns übereinstimmend, so weit es nämlich bei der irrthümlichen Auffassung von v. 6—9 der Fall sein kann, gibt Delitzsch den Gedankenzusammenhang an. Nach ihm ist die aus v. 6—9, der oben angegebenen Auffassung zu Folge, sich ergebende conclusio die folgende: Also „ist der ἄνθρωπος und υἱός ἀνθρώπου des Psalms Jesus als der Mensch, in welchem was der Psalm vom Menschen insgemein sagt, wirklich geworden ist, und also gilt was der Ps. von der Unterwerfung der Welt unter den Menschen sagt der Welt der Zukunft, da es sich an der Welt der Gegenwart nicht erfüllt hat. Nicht Engeln, sondern Jesu dem Menschen und in ihm der durch ihn erlösten Menschheit ist die μέλλουσα οἰκουμένη unterworfen." Dabei faßt Delitzsch in v. 9 τὸν βραχύ τι u. s. w. als eine vorausgestellte Apposition und Ἰησοῦν als das eigentliche Object auf und versteht das βραχύ τι in v. 9, welches für den Vf. durch die auslegende

Mittler-Thätigkeit erforderlich sei, wenn der Saamen Abrahams in der Gemeinschaft mit Gott leben solle. Daher mußte ihnen

---

Geschichte einen andern Sinn gewinne, als welchen es in dem Psalmworte selbst habe, nicht mehr wie in v. 7 von einem paululum des Grades, sondern von einem paululum der Zeit. — Die weitere Gedankenreihe von v. 10 an knüpft sich dann nach Delitzsch an den Zwecksatz in v. 9 und besonders an das χάριτι θεοῦ an, indem der Vf. in Rücksicht auf das Aergerniß der Hebräer an der Leidensgestalt Jesu (vgl. S. 101) nachweist, „daß der ewige Gottessohn in die Niedrigkeit der gegenwärtigen unter der Herrschaft des Todes befindlichen Menschennatur eingehen mußte, um die ihm, wie im A. T'e geweissagt war, brüderlich verbundene Menschheit mit sich auf die Höhe des ihr laut Ps. 8 zugesprochenen Berufes emporzuheben." Der Sinn von v. 10 sei nämlich: „Um die Menschheit aus der Leidenstiefe, in welcher sie ihrer Bestimmung so unähnlich ist, auf die Höhe ihrer Bestimmung emporzustellen, mußte er seinen Sohn durch eben diese Leidenstiefe hindurch zur Herrlichkeit emporführen, so daß er nun durch ihn, den durch menschlich Leiden Vollendeten, die Menschen zu herrlichen Gotteskindern machen kann." Daß die Menschen durch Christum zu einer Gemeinschaft gleicher, gottgewirkter Heiligung mit Christo, zur Gotteskindschaft und damit zum Bruder-Verhältnisse zu Christo erhoben werden sollen, werde dann in v. 11—13, und daß dies nur habe geschehen können, indem Christus, in das natürliche Gemeinschafts-Verhältniß gleichen leiblichen Lebens zu den Menschen tretend, durch Leiden vollendet wurde, in v. 14—18 bewiesen. — Diese Angabe des Gedankenzusammenhanges wäre, wenn ihre Voraussetzung richtig wäre, — wie gesagt — die annehmbarste. Doch hätten wir auch gegen sie noch Manches einzuwenden; wir beschränken uns auf drei Gegenbemerkungen: 1) Der angenommene Wechsel in der Bedeutung des βραχύ τι ist schon an sich sehr unwahrscheinlich, und darf um so weniger angenommen werden, da der art. τόν in v. 9 Jesum als den bezeichnet, von welchem das Psalmwort sagt, daß er βραχύ τι unter die Engel erniedrigt gewesen sei. Wie kann man doch da annehmen, daß der Vf. dem Psalmworte in seiner Anwendung auf Jesum einen andern Sinn gegeben habe, als in welchem er es vorher angeführt hatte! 2) V. 10 schließt sich nicht blos an den Zwecksatz in v. 9 an; vgl. §. 41. 3) In v. 11—13 ist nicht, wie Delitzsch nach dem Vorgange Ebrard's (s. oben) annimmt, davon die Rede, daß die Menschen durch Christum zum Gemeinschaftsverhältniß gleicher gott-

die Auffassung des messianischen Werkes als eines für den Abrahams-Saamen vollzogenen hohepriesterlichen Werkes, so neu und überraschend sie ihnen auch sein mochte, doch sehr einleuchten. Und wenn nun der Nachweis geführt war, daß Christus wahrer Mensch sein mußte und daß sein Leiden und sein Tod nicht nur für ihn ein Weg zur Herrlichkeit, sondern auch ein nothwendiges Erforderniß war, wenn er als der Messias des Abrahams-Saamens hohepriesterlich sich annehmen sollte, so mußte für die, welche überhaupt noch für Belehrung empfänglich waren, der Anstoß an der Knechtsgestalt und an dem Kreuzestode Christi gehoben sein. —

Es ist uns nun klar, daß die Lehren über die wahre menschliche Natur und über die verschiedenen Stände Christi unmittelbar dem Zwecke dienen, welchen der Vf. vor Augen hatte, und daß sie mittelbar, indem sie nämlich die Zweifel an der Erhabenheit des neutest. Offenbarungsmittlers beseitigen, auch den Grundgedanken des ganzen Briefes, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, begründen. Der Gedankenzusammenhang des 2ten Capitels zeigt uns aber auch, daß dieselben in der innigsten Beziehung zu der Hauptlehre des Vf's, zu der Lehre vom Hohepriesterthum Christi stehen. Denn indem der Vf. das Erlösungswerk, welches er eben fast ausschließlich als ein hohepriesterliches auffaßt, als den Hauptzweck der Erscheinung Christi auf Erden betrachtet, stellt er die Menschwerdung, das Lebensschicksal und den Tod Christi in das Licht jener im Mittelpunkt seiner christlichen

---

gewirkter Heiligung mit ihm erhoben werden sollen, sondern davon, daß die menschlichen Söhne Gottes im Gemeinschaftsverhältniß gleicher Abstammung von Gott und im Bruderverhältnisse zu Christo stehen. Die Bedeutung dieser vv. in ihrem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden ist also von Delitzsch unrichtig angegeben. — Schließlich machen wir noch darauf aufmerksam, wie viel einheitlicher der Gedanken-Zusammenhang sich darstellt, sobald wir die Deutung der Psalmworte auf den Menschen überhaupt aufgeben, und den Gedanken, daß die Menschheit zur Herrschaft über die „zukünftige Welt" berufen ist, aus dem Spiele lassen. —

Gesammtanschauung stehenden Lehre. Er selbst betrachtet den ganzen Lebensgang Christi von diesem Mittelpunkte aus; und da erscheint ihm die tiefe Erniedrigung und das schwere Todesleiden Christi als die nothwendige Voraussetzung seines messianischen Heilswerkes; zu dieser Betrachtungsweise des Lebensganges Christi, für welche dieser nichts Anstößiges enthält, möchte er auch die Hebräer anleiten. —

Wie ausschließlich er den Lebensgang Christi von jenem Mittelpunkte aus betrachtet, kann man an jeder einzelnen der in den §§. 36—43 erörterten Lehren erkennen. Denn die Lehren, daß der Sohn Gottes in Allem uns gleich geworden (2, 14—18.), daß er wie wir versucht worden (2, 18. 4, 15.), daß er sündlos gewesen und geblieben ist (7, 26—28.), und daß auch bei ihm eine sittlich-religiöse Entwicklung stattgefunden hat (2, 17. 5, 7 ff.), ferner die Unterscheidung der verschiedenen Stände Christi (5, 6—10.), und die Lehren von seiner τελείωσις (5, 9 f. 7, 28.), von seiner Himmelfahrt (4, 14. 6, 20. 7, 26. 9, 11 f. 24.) und von seinem Sitzen zur Rechten Gottes (8, 1. 10, 12 f.) stehen nach dem Zusammenhange, in welchem sie in unserem Briefe vorkommen, sämmtlich in offen vorliegender Beziehung zu der Lehre von der hohepriesterlichen Würde und Wirksamkeit Christi. Besonders aber ist der schon erwähnte (§. 43) Umstand, daß die Auferstehung Christi in unserem Briefe so sehr hinter seine Himmelfahrt zurücktritt daraus zu erklären, daß der Vf. den ganzen Lebensgang Christi im Lichte der Idee seines hohepriesterlichen Amtes betrachtet. Dem Factum der Auferstehung Christi von den Todten konnte in der Gesammtanschauung unseres Vf's keine hervorragende Stelle zukommen, weil sich in den Amtsverrichtungen des alttest. Hohepriesters Nichts findet, was demselben analog wäre, während dagegen die Himmelfahrt als ein dem jährlichen Eingehen des Hohepriesters in das Allerheiligste entsprechendes hohepriesterliches Eingehen Christi in den Himmel für unsern Vf. von der allergrößten Bedeutung sein mußte. —

So sehen wir, daß der zweite die Person des neutest.

Offenbarungsmittlers betreffende Gedankenkreis unseres Vf's mit seinem dritten Gedankenkreise, welcher die im neuen Bunde vorhandenen Veranstaltungen, mittelst welcher das Bundesvolk zur τελείωσις gelangen soll, zum Gegenstande hat, sich unmittelbar berührt, und daß letzterer auf die Ausbildung und Gestaltung des ersteren einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt hat.

Vierter Abschnitt.

Vergleichung der Christologie des Hebräerbriefes mit verwandten christologischen und logologischen Lehren.

§. 45.

Einfluß alttest. Stellen auf die Christologie des Vf's.

Indem wir uns nun nach der vollständigen Darstellung der Lehre des Vf's über die Person des neutest. Offenbarungsmittlers wieder unseren vergleichenden, biblisch-theologischen Untersuchungen zuwenden, liegt uns vor Allem die Frage nahe, ob auch die christologischen Anschauungen des Vf's irgendwie im A. T'e wurzeln. Zwar ist es der Natur der Sache nach nicht zu erwarten, daß dieselben ebenso wie seine Anschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes auf alttest. Grundlage ruhen (vgl. §. 21). Das aber läßt sich allerdings erwarten, daß auch in der Christologie eines in dem alttest. Gottesworte lebenden und webenden Mannes irgend ein Einfluß alttest. Stellen muß nachgewiesen werden können. Und dies ist denn auch wirklich der Fall. Wir haben nicht die Absicht, uns hier auf eine Erörterung der alttest. Begriffe רוּחַ יְהוָֹה, דְּבַר יְהוָֹה, מַלְאַךְ יְהוָֹה, חָכְמָה, כְּבוֹד יְהוָֹה und שֵׁם יְהוָֹה, die wir als die, freilich noch unentwickelten Keime der neutest. Lehre vom Unterschied zwischen Vater, Sohn und h. Geist ansehen einzulassen. Ebensowenig wollen wir das was das A. T. von einer höheren über das gewöhnliche menschliche Maaß hinausgehenden Würde und Begabung des verheißenen Messias sagt, hier zusammen-

stellen. Denn jene Begriffe und diese Aussagen sind die alttest. Anknüpfungspunkte nicht für die Christologie unseres Briefes, sondern für die des N. T's überhaupt. Da wir uns speciell mit dem Hebrbriefe beschäftigen, so beschränken wir uns darauf auf den unmittelbaren und unverkennbaren Einfluß, welchen das A. T. auf die in diesem Briefe vorliegende Christologie geübt hat, aufmerksam zu machen. —

Man würde freilich irren, wenn man die Cap. 1,5 ff. angeführten alttest. Stellen als die Quelle betrachten wollte, aus welcher der Vf. seine Erkenntniß der Erhabenheit der Person Christi geschöpft hat. Die Erhabenheit Christi über die Engel muß ihm ja nach der in 1,2 f. gegebenen und nicht aus dem A. T'e entnommenen Characteristik des Sohnes, ganz abgesehen von alttest. Stellen, gewiß gewesen sein. Ja er hätte z. B. die 1,10 ff. angeführte Stelle gar nicht als eine auf den Sohn bezügliche betrachten können, wenn er nicht mit der Voraussetzung schon zu derselben hinzugetreten wäre, daß der Sohn der Vermittler der Weltschöpfung war. — So viel aber wird anerkannt werden müssen: einerseits die Bemerkung, daß im ganzen A. T'e nur dem Messias, nicht aber irgend einem Engel, der Sohnesname in besonders auszeichnendem Sinne beigelegt wird, und andererseits die Vergleichung der Aussagen des A. T's über das Wesen der Engel, über ihre Stellung im Reiche Gottes und über ihr Verhältniß zu Gott mit den viel höheren Aussprüchen über den Rang und die Stellung des Messias im Reiche Gottes haben mit dazu beigetragen die Ueberzeugung des Vf's von der Erhabenheit Christi über die Engel weiter zu entfalten und fester zu begründen. —

Einen viel bedeutenderen Einfluß aber haben die Stellen Ps. 8,5—7. und Ps. 110 auf seine christologischen Vorstellungen geübt. Aus der ersteren hat er das Wort entnommen, welches den scheinbaren Widerspruch zwischen der Erkenntniß der Erhabenheit Christi als des Sohnes Gottes und der geschichtlichen Kunde von seiner Niedrigkeit und Knechtsgestalt löst; sie lehrte ihn in dem Leben Christi auf Erden eine kurze Zeit währende Erniedrigung unter die Engel erken=

nen. Wir wollen zwar auch hier nicht behaupten, daß er die Idee eines Herabsteigens des Sohnes Gottes aus einem seiner Menschwerdung vorausgehenden Zustande der Herrlichkeit aus dieser alttest. Stelle erst geschöpft habe; aber den begrifflichen Ausdruck dafür hat er nicht wie der Apostel Paulus sich selbst geschaffen (vgl. z. B. Phil. 2, 7.), sondern der achte Psalm hat ihm denselben an die Hand gegeben. —

Offenbar tritt aber der Einfluß der beiden angeführten Stellen in der Lehre von dem erhöhten Christus an den Tag. Es ist bekannt, daß die nicht nur in unserem Briefe, sondern auch bei Paulus, Petrus, Marcus (16, 19.) und in der Apocalypse vorkommende Vorstellung vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes ihre Quelle in dem von Jesu selbst ausdrücklich auf seine Person gedeuteten ersten Vers des Ps. 110 hat. Aus demselben Psalme, mit dem man Zach. 6, 9—14. vergleiche, floß auch die Idee, daß der erhöhte Christus nach der Weise Melchisedeks die königliche und die hohepriesterliche Würde in sich vereinige; und daß die Anschauung von Christo als dem himmlischen Hohepriester namentlich auf die Lehre des Vf's von der Erhöhung Christi einen tief gehenden Einfluß geübt hat, haben wir schon früher (§. 44) gesehen. — Auch das, daß in unserem Briefe Gott als derjenige erscheint, welcher die Feinde Christi ihm zu Füßen legt und ihm Alles unterthan macht, so daß der Schein entsteht, als ob der erhöhte Christus dabei ganz unthätig sei, kann nur auf Rechnung des Einflusses gesetzt werden, welchen die Worte des Ps. 110 und des Ps. 8 (vgl. übrigens auch Dan. 7, 13 f.) auf die Vorstellungsform und Darstellungsweise des Vf's geübt haben.

Endlich ist der Vf. durch die aus dem achten Psalme citirten Worte dazu veranlaßt worden in der Erhöhung Christi die beiden Momente der Krönung mit Herrlichkeit und Ehre und der völligen factischen Uebertragung der Herrschaft über Alles zu unterscheiden, und jene als schon geschehen, diese dagegen als noch in der Zukunft liegend zu bezeichnen. Es mußte ihm bei der Betrachtung der drei Sätze des Psalmwortes, wenn er den ersten (ἠλάττ. αὐτ. u. s. w.) auf den

vergangenen Zustand der Erniedrigung und den zweiten (δοξ. κ. τ. u. s. w.) auf den darauf gefolgten jetzigen Zustand der Erhöhung Christi bezogen hatte, nahe liegen den dritten Satz (παντ. ὑπ. u. s. w.) von einer auf die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre folgenden, also noch zukünftigen Uebertragung der Alles umfassenden Weltherrschaft zu verstehen. —

Wir haben hiernach bei der Erklärung der Genesis der christologischen Anschauungen des Vf's auch einige alttest. Stellen als einen zwar untergeordneten, aber doch einen nicht unbedeutenden Einfluß übenden Factor zu betrachten. —

§. 46.

Verhältniß derselben zu der Geschichte und dem Selbstzeugniß Christi.

Sehen wir nun weiter zu wie sich die Christologie des Vf's zu der in den Evangelien vorliegenden Lebensgeschichte und zu dem Selbstzeugniß Jesu Christi verhalte! In Beziehung auf die Lebensgeschichte Christi können wir uns kurz fassen. Wir haben schon früher (§. 36) die in unserem Briefe erwähnten, zum Theil ganz speciellen Züge aus derselben zusammengestellt. Und wie hierin unser Brief mit den Berichten der Evangelien übereinstimmt, so findet sich auf der andern Seite in den letzteren Nichts, was nicht zu dem Bilde paßte, welches unser Vf. von der Person Christi entworfen hat. Seine Christologie ist das dogmatische Ergebniß einer richtigen und allseitigen Betrachtung der evangelischen Geschichte. Nur von den in den Evv. berichteten Wundern Christi, auf welche allerdings in unserem Briefe nirgends Bezug genommen ist*), könnte man denken, daß sie mit dem von unserem Vf. stark betonten Gedanken, daß Christus

---

*) 2, 4. ist, wie aus den Worten πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς hervorgeht, nur an die von den Aposteln vollbrachten Wunder zu denken. —

in Allem uns gleich gewesen ist, nicht wohl vereinbar seien. Allein nicht die Wunder selbst — man denke nur an die von den Aposteln vollbrachten Wunder — sondern nur eine die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nicht vollkommen anerkennende Betrachtungsweise derselben, als wären sie nämlich Aeußerungen der göttlichen Allmacht, die der Sohn nach seiner Menschwerdung, ebenso wie vor derselben, besessen habe, ist mit dem was unser Brief über den Zustand Christi während der Tage seines Fleisches sagt, nicht vereinbar. — Wir machen noch besonders darauf aufmerksam, daß die Aussagen des Vf's über die sittliche Entwicklung Christi mit dem, was Lucas von der Kindheit Christi sagt: *Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο, πληρούμενον σοφίας* (1, 40.) und *καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις* (1, 52.) gut zusammenstimmt. Auch ist zu beachten, daß dies, von unserem Briefe abgesehen, die einzige Erwähnung der menschlichen Entwicklung Christi ist, und daß sich dieselbe gerade bei dem, der paulinischen Schule angehörigen Evangelisten findet *). —

Was das Zeugniß Christi über sich selbst betrifft **), so ist die Christologie unseres Briefes mit demselben vollkommen im Einklang. Auch im Munde Christi bezeichnet der Name „Sohn Gottes", welchen er sich beilegt, über den theokratischen Begriff des „Sohnes Gottes" hinausgehend, ein metaphysisches Verhältniß einziger Art zum Vater ***). Er bezeugt seine Präexistenz, bezeugt daß er war, ehe denn Abraham war, daß er vom Himmel herabgestiegen ist, und daß er die Herrlichkeit, die ihm zu Theil werden sollte, schon

---

*) Vgl. was wir weiter unten über die *πειρασμοί* Christi bemerken; auch Tholuck (2te Aufl.), S. 232, Anm. —

**) Ueber das Verhältniß der in den synoptischen Evv. enthaltenen Aussprüche Christi zu den im Ev. Joh. mitgetheilten vgl. Schmid, I. 185—189.

***) Vgl. Schumann, I. S. 328—333 und Schmid, I. S. 158—164.

ehe die Welt war, bei Gott hatte (vgl. bes. Joh. 6, 62. 8, 58. 17, 5.)*). Die Vermittlung der Weltschöpfung und Welterhaltung, so wie der Stiftung des alttest. Gottesreiches schreibt er sich zwar nicht ausdrücklich zu. Doch ist diese Lehre nur ein Rückschluß von dem was Christus über das Verhältniß seiner Thätigkeit während seines irdischen Lebens zu der Thätigkeit des Vaters gesagt hatte**) auf die Zeit vor seiner Menschwerdung; und der Gedanke, daß er die Stiftung des alttest. Gottesreiches vermittelt habe, schließt sich außerdem an den Ausspruch Joh. 8, 56—58. an. Dagegen bezeugt er wieder ausdrücklich, daß ihm Alles von seinem Vater übergeben sei (Matth. 11, 27.), und (nach seiner Auferstehung) daß ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.), — Worte, denen die Bezeichnung Christi als κληρονόμος πάντων (Hebr. 1, 2.) und was wir 2, 8 a. u. b. lesen, entspricht, und der Ausspruch, daß ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen ist (2, 8 c.) nicht widerspricht. Ferner ist die Erhabenheit Christi über die Propheten von ihm selbst in seinen Aussprüchen über Johannes den Täufer und dessen Verhältniß zu den alttest. Propheten bezeugt (vgl. Matth. 11, 9 ff. Luc. 7, 26 ff.), und noch deutlicher und der Aussage unseres Briefes entsprechender in der Parabel Marc. 12, 1 ff. vgl. Matth. 21, 33 ff., in welcher er sich als den einigen geliebten Sohn den Propheten, als den Knechten gegenüberstellt; vgl. auch Joh. 8, 53 ff. — Auch sagt er von den Engeln, daß sie ihm im Zustand seiner Erhöhung dienstbar seien (vgl. Matth. 13, 41. 49. 16, 27. 25, 31.). — Aber wie unser Brief, so bezeugt auch er selbst seine Unterordnung unter den Vater, und zwar nicht blos in Beziehung auf den Zustand seiner Erniedrigung sondern auch hinsichtlich seines Sohnesverhältnisses zum Vater an und für sich; er stellt die göttliche Lebensfülle, die er in sich hat, als eine

*) Vgl. Schumann, I. S. 298—303; Schmid, I. S. 167—172.

**) Vgl. Schmid, I. S. 173 f.

ihm vom Vater mitgetheilte, und sein eigenes Wollen und Thun als ein von dem Wollen und Thun des Vaters durchaus abhängiges dar (vgl. bes. Joh. 5, 17. 30. 8, 28.) *). — Das Bewußtsein der Sündlosigkeit und der steten Uebereinstimmung seines Willens mit dem Willen des Vaters spricht er öfters aus (vgl. bes. Joh. 8, 46. 29. 4, 34. 5, 30.) **). Ebenso bezeugt er, daß er sich der ihm innewohnenden Kraft des unauflöslichen Lebens bewußt war, und stellt darum seinen Tod als eine freiwillige Selbsthingabe dar (vgl. Joh. 10, 17 f. auch Matth. 26, 24. Luc. 22, 22.). —

Aber auch was unser Brief von Christo als wahrem Menschen lehrt hat seine Anknüpfungspunkte in den Reden Christi. Wir machen zunächst darauf aufmerksam, daß die im Munde Christi so häufige Selbstbenennung (ὁ) υἱός τοῦ ἀνθρώπου in keiner andern neutest. Schrift, wohl aber in unserem Briefe (2, 6.) sich findet ***). Sodann vergleiche man zu dem was unser Vf. über die der unsrigen gleiche menschliche Natur Christi so wie über die Gleichheit seines Lebensganges mit dem unsrigen sagt die Worte Christi Matth. 11, 19. (Luc. 7, 34.) Matth. 8, 20. (Luc. 9, 58.) und die zahlreichen Leidensverkündigungen †). — Ferner redet auch Christus in einem allein von Lucas aufbehaltenen Worte von πειρασμοῖς, die ihm widerfahren seien (Luc. 22, 28.) ††). Selbst dafür, daß seine sittliche Entwicklung während der Dauer

*) Vgl. Schumann, I. S. 324—328. Schmid, I. S. 165. 173. 184. —

**) Vgl. Schumann, I. S. 284 ff. Ullmann, a. a. O. S. 94—106. Schmid, I. S. 178 f. —

***) Allerdings hat die Formel in den Reden Christi fast immer den Artikel, welcher in der ein Citat enthaltenden Stelle des Hebrbriefes fehlt. Doch fehlt derselbe auch Joh. 5, 27. —

†) Vgl. Schumann, I. S. 281—284. Schmid, I. S. 145 ff. 151.

††) Auf eine Christo widerfahrene wirkliche Versuchung deutet auch sein nach Matth. 16, 23. zu Petrus gesprochenes Wort. —

seines irdischen Lebens noch nicht vollendet war, haben wir ein Zeugniß von ihm selbst. Wir meinen das Wort Marc. 10, 18. Luc. 18, 19. vgl. Matth. 19, 17. Denn das nachdrückliche οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός oder — wie die Worte bei Matth. lauten — εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός stimmt mit der Erklärung, nach welcher Christus nicht das Prädikat „gut" von sich ablehnt, sondern nur sagen will: jener Jüngling dürfe ihn auf seinem Standpunkt, da er nämlich Christum für einen blos menschlichen Lehrer halte, nicht „guter Meister" nennen, schlecht zusammen. Wir sind der Ansicht, daß Christus das Wort „gut" in absolutem Sinne (vgl. das ὁ ἀγαθός) verstanden wissen will, und das Prädicat in diesem Sinne wirklich für seine Person ablehnt und Gott allein zuschreibt. So verstanden zeigt der Ausspruch allerdings nicht, daß er ein anderes Bewußtsein, als das der wesentlichen Einheit mit dem göttlichen Willen gehabt hat, wohl aber, daß er sich bewußt war in seiner sittlichen Entwicklung noch nicht die höchste Stufe der absoluten Vollkommenheit, welche damals noch Gott allein eigen war, erreicht zu haben*). — Zu dem unserem Briefe eigenthümlichen Begriffe der τελείωσις könnte man das τετέλεσται Joh. 19, 30. vergleichen, wenn nicht die Vergleichung von Joh. 17, 4. und 4, 34. nöthigte, es in anderem Sinne zu verstehen. — Daß die Vorstellung des Sitzens Christi zur Rechten Gottes in einer von Christo selbst öfters auf sich gedeuteten Stelle ihre Quelle hat, ist schon oben bemerkt worden. Seine Erhöhung bezeichnet Christus selbst als eine Rückkehr in seinen früheren, ihm als dem geliebten Sohne Gottes gebührenden Zustand der Herrlichkeit

---

*) Vgl. Meyer zu Marc. 10, 18. und Schumann, I. S. 291. — Was Hahn: die Theologie des N. T. I. S. 100 f. über die Stelle sagt, ist ungenügend, so richtig auch die Unterscheidung zwischen ἀγαθός und δίκαιος ist; denn nicht darin liegt die Schwierigkeit, daß der Creatur gegenüber Gott allein das Prädicat ἀγαθός zukommen soll, sondern darin daß Christus dasselbe von sich ablehnt; und dies zu erklären reicht der Unterschied zwischen ἀγαθός und δίκαιος nicht aus. —

(vgl. Joh. 17, 5. mit v. 24. 6, 62.); und die Betrachtungsweise, nach welcher dieselbe der Lohn ist, welchen er sich durch sein Verhalten während seines Erdenlebens verdient hat, knüpft sich an Aussprüche wie Joh. 10, 17. 8, 29. 13, 32. 15, 10. 17, 4. vgl. v. 5. (vgl. Luc. 24, 26. 46.) an. —

Wir sehen: die Lehre des Vf's von der Person Christi ist, wie sie mit der Geschichte im Einklang steht, auch durchgängig in dem Selbstzeugniß Jesu Christi begründet. Es ist in derselben kein Gedanke, für den sich nicht ein Beleg oder wenigstens ein Anknüpfungspunkt in einem Ausspruch Christi fände. Zwar wissen wir aus den eigenen Worten des Vf's, daß er nicht selbst Augenzeuge des Lebens Christi und Ohrenzeuge seiner Worte gewesen ist (vgl. 2, 3.). Auch wollen wir nicht behaupten, daß er eines unserer Evangelien gekannt und gelesen habe. Denn das Ev. Johannis, in welchem doch die meisten der oben angeführten Aussprüche enthalten sind, ist ja später geschrieben als unser Brief; und, was eine etwaige Bekanntschaft mit einem unserer synoptischen Evv. betrifft, so weist zwar was der Vf. 5, 7. von dem Kampf in Gethsemane sagt, in einer Hinsicht mehr auf den Bericht des Matthäus und Marcus, in anderer Hinsicht mehr auf den des Lucas hin*). Da jedoch keiner unserer Evangelisten etwas von dem starken Geschrei und den Thränen, welche unser Vf. erwähnt, berichtet, so ist es am wahrscheinlichsten, daß dieser seine Kunde vom Leben Christi der mündlichen Ueberlieferung verdankte (vgl. 13, 7.). Aber gerade dann hat es ein doppeltes Interesse**) zu sehen, daß seine Christologie in dem Selbstzeugniß Christi wohl begründet ist. —

---

*) Auf Matthäus und Marcus durch die Bezeichnung Gottes (vgl. §. 36); auf Lucas dagegen durch die starken Ausdrücke in der Schilderung dieses Gebetskampfes; vgl. Luc. 22, 44. —

**) Für die historische Glaubwürdigkeit der Evv., namentlich des Ev. Joh., legt die Christologie unseres Briefes und die anderer neutest. Briefe ein noch nicht genug beachtetes Zeugniß ab. —

§. 47.

Ihr Verhältniß zu der paulinischen Christologie.

Besonders wichtig ist nun das Verhältniß der Christologie unseres Briefes zu der des Apostels Paulus. Es ist allgemein anerkannt, daß die beiden apostolischen Männer in diesem Lehrstück in allen wesentlichen Punkten mit einander übereinstimmen *). Diese Uebereinstimmung ist so groß und unverkennbar, daß selbst Köstlin und Ritschl zugestehen müssen, daß die Christologie unseres Vf's die paulinische höhere Auffassung der Idee des Sohnes Gottes zur Voraussetzung habe und daß sich wenigstens hier eine directe Abhängigkeit unseres Vf's von dem Apostel nicht verkennen lasse **). —

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die einzelnen gemeinsamen Lehrpunkte, in welchen diese Uebereinstimmung an den Tag tritt ***)!

Zunächst hat die paulinische Christologie, wie insbesondere die jüngeren aber auch einige Stellen der älteren Briefe zeigen, denselben Ausgangspunkt, wie die unseres Briefes; auch Paulus faßt zunächst die höhere, göttliche Seite in der Erscheinung des historischen Christus in's Auge. Den historischen Christus nennt er in metaphysischem Sinne den Sohn Gottes, und an diesen Begriff knüpfen sich, wie in unserem Briefe, alle hohen Prädicate an, die er Christo beilegt. Er nennt Christum das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), und sagt, daß in seinem Angesichte die Herrlichkeit Gottes offenbar werde

*) Vgl. z. B. Usteri, S. 292; Schumann, II. S. 771. 774. 780. —

**) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 467 und 474; Ritschl, 2te Aufl., S. 167 f. —

***) Für die beste Darstellung der paulinischen Christologie halten wir die von Schmid, II. S. 289—308; vgl. auch Neander, II. S. 792—806 und Meßner, S. 229—238.

(Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4. vergl. v. 6.)*), so wie daß das ganze πλήρωμα des göttlichen Wesens leibhaftig (d. h. so daß es eine bestimmte Gestalt in ihm gewonnen hat) in ihm wohne (Col. 2, 9. vgl. 1, 19.). Diese Aussprüche haben offenbar denselben Sinn, welchen unser Brief durch die Worte „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" ausdrückt. Denn wenn auch das Wort εἰκών an und für sich (vgl. 1 Cor. 11, 7.) schwächer und weniger sagend erscheint, als der Ausdruck ἀπαύγασμα, so zeigen doch die andern eben angeführten Stellen, daß der Apostel keinen niedrigeren Begriff mit demselben verband, als unser Vf. mit seinem Ausdruck**). — Ob auch Paulus Christo das Prädicat θεός gegeben habe — eine Frage die wir wenigstens in Beziehung auf Röm. 9, 5. bejahen — ist hier für uns von geringerer Bedeutung, da, wie wir sahen, in unserem Briefe auf diese Bezeichnung kein besonderes Gewicht zu legen ist***). — In ganz gleicher Weise wie unser Brief lehrt der Apostel eine persönliche Präexistenz Christi und zwar eine schon vorweltliche, also ewige Präexistenz (vgl. bes. 1 Cor. 10, 4. Phil. 2, 6. und Col. 1, 17.: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων). Auch in der paulinischen Darstellung des Verhältnisses, in welchem der vor- und überweltliche Christus zu Gott und der Welt steht, läßt sich wenig entdecken, worin unser Brief von derselben abwiche. In demselben Sinne, in welchem in unserem Briefe das ein-

*) Die Vergleichung von 2 Cor. 4, 6. mit v. 4 zeigt, daß mit dem Ebenbilde Gottes hier doch mehr gesagt werden soll, als 1 Cor. 11, 7. (gegen Meßner, S. 234).

**) Wir können daher in diesem von unserem Vf. Christo beigelegten Prädicate keinen Fortschritt über die paulinische Christologie hinaus und keine Annäherung an die johanneische Christologie erkennen. Gegen Köstlin, S. 393; Lutterbeck, II. S. 207.

***) In keinem Fall können wir zugeben, daß der Vf. des Hebrbriefes rücksichtlich dieser Bezeichnung in der Anwendung der philonischen Logoslehre auf die Person Christi weiter gehe, als der Apostel Paulus, was Schumann, II. S. 779 behauptet.

fache πρωτότοκος vorkommt, wird Christus Col. 1, 15. πρωτότοκος πάσης κτίσεως genannt *); die Vermittlung der Weltschöpfung wird ihm 1 Cor. 8, 6. (δι' οὗ τὰ πάντα) und Col. 1, 16. zugeschrieben; ebenso die Welterhaltung in den Worten τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν Col. 1, 17. **); die Weltherrschaft legt Paulus auch nur dem erhöhten Christus bei, und hebt hier namentlich, wie unser Vf. hervor, daß nach dem Ausspruch des achten Psalmes Alles (Gott selbst allein ausgenommen) Christo unterthan gemacht sei (1 Cor. 15, 27.); auch Ephes. 1, 22. Phil. 3, 21. bedient er sich der betreffenden Psalmworte, um die allesumfassende Herrschaft Christi zu bezeichnen. Ferner sagt er ausdrücklich, daß Christus über alle Engel erhöht worden sei (vgl. Ephes. 1, 21. Col. 2, 10. Phil. 2, 9 ff. auch Röm. 14, 10 f.); auch seine frühere Erhabenheit über die Engel ist schon damit ausgesprochen, daß Col. 1, 16. besonders hervorgehoben wird, auch die Engel

---

*) Sonderbarer Weise hat z. B. Usteri, S. 300 diese Worte so aufgefaßt, als werde Christus als die erste κτίσις Gottes, also als der Erstgeschaffene bezeichnet, so daß er von Paulus mit zur Creatur gerechnet würde. Diese Auffassung ist nach dem Context schlechthin unzulässig. Vgl. Schmid, II. S. 301. Auch das, daß in rabbinischen Stellen Gott selbst „der Erstgeborene" und „der Erstgeborene der ganzen Welt" heißt, hätte diese irrige Auffassung verhüten sollen; vgl. Schöttgen, I. S. 922. — Vorsichtiger drückt sich Köstlin, S. 357 f. und 393 aus; er erkennt an, daß Christus in der paulinischen Stelle nicht als Geschöpf bezeichnet werde, behauptet aber, daß er durch das πρῶτος doch in eine Reihe mit der Creatur gestellt werde, was unser Vf. nicht thue, und sieht darin wieder ein Hinausgehen der Christologie unseres Briefes über die paulinische (oder vielmehr die des Colosserbriefes) und eine Annäherung an die johanneische. Allein wir können darin, daß im Hebrbrief das πρωτοτόκος ohne weiteren Beisatz steht, einen solchen Unterschied nicht begründet finden; und ebensowenig kann Köstlin auf die Bezeichnung „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" sich berufen, da — wie oben bemerkt — ganz Entsprechendes auch im Colosserbrief sich findet. Was aber dennoch an seiner Bemerkung richtig ist werden wir unten sehen.

**) Vgl. aber was unten hierüber zu bemerken ist.

seien in ihm, durch ihn und zu ihm geschaffen *). Dagegen ist Christus auch nach paulinischer Lehre Gott dem Vater untergeordnet und von ihm abhängig (vgl. 1 Cor. 3, 23. 11, 3. 15, 24. 28. Röm. 6, 3. Gal. 4, 4. aber auch Ephes. 1, 17. 20 ff. Phil. 2, 9. und Col. 1, 16., wo in Beziehung auf die Weltschöpfung nur das ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν von Christo ausgesagt ist, nicht aber das ἐξ αὐτοῦ (vgl. 1 Cor. 8, 6. Röm. 11, 36.) **).

Auch die wahre Menschlichkeit Christi wird von Paulus entschieden hervorgehoben. Aus der großen Zahl von Stellen, die angeführt werden könnten, vgl. man besonders Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. 2 Cor. 13, 4. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7 f. 1 Tim. 3, 16. ***); namentlich beachte man die Worte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας in Röm. 8, 3. und die Worte ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος in Phil. 2, 7 f., welche den Aussprüchen unseres Briefes in 2, 14. 17. vollkommen entsprechen †). Wie ferner unser

*) Auch der durch den Zweck unseres Briefes geforderte ausführliche Nachweis der Erhabenheit Christi über die Engel kann daher nicht als etwas von der paulinischen Christologie Abweichendes betrachtet werden; dies haben unrichtiger Weise Schulz, S. 111 und Baumgarten-Crusius, S. 90 behauptet. Ebenso sagt Baur, „Paulus d. Ap. J. Chr.", S. 636: Paulus setze die Engel noch in keine nähere Beziehung zu Christo; es liege dies noch außerhalb seines Gesichtskreises. Freilich ruht diese Behauptung auf der Voraussetzung, daß die jüngeren paulinischen Briefe unächt seien; und rücksichtlich der älteren Briefe müssen wir zugeben, daß die Erhabenheit Christi über die Engel, obwohl sie in 1 Cor. 15, 27. und Röm. 14, 10 f. — namentlich in der ersteren Stelle — implicite gelehrt ist, doch von dem Apostel noch nicht besonders hervorgehoben wird, aber nicht deßwegen „weil ihm Christus auch als der κύριος τῆς δόξης zu wesentlich Mensch ist," sondern weil er dazu keine Veranlassung hatte. —

**) Vgl. Schumann, II. S. 540. 562. Schmid, II. S. 302. 305 f.

***) Vgl. Schumann, II. S. 523 f. Schmid, II. S. 291 ff.

†) Was in der Betrachtung Christi als eines wahren, in Allem uns gleichgewordenen Menschen unserem Briefe eigenthümlich ist, wird unten erörtert werden.

Bf. in der Menschwerdung Christi eine Erniedrigung unter die Engel erkannt hat, so stellt auch Paulus dieselbe als ein Herabkommen vom Himmel (Ephes. 4, 9 f. vgl. 1 Cor. 15, 47 ff.), als ein Armwerden um unsertwillen (2 Cor. 8, 9.)*) und als eine Selbstentäußerung (Phil. 2, 7.) dar. Den Armgewordenen und in der Knechtsgestalt Lebenden zeichnet er aber wieder vor allen Menschen als den, der von keiner Sünde wußte (vgl. 2 Cor. 5, 21.) und vollkommenen Gehorsam bewies (Phil. 2, 8.) aus, und nennt neben seiner schwachen todesfähigen σάρξ als seine Person mit constituirend das gottesmächtige, den Sieg über den Tod in der Auferstehung herbeiführende πνεῦμα ἁγιωσύνης (vgl. Röm. 1, 3 f. vgl. mit 2 Cor. 13, 4.)**).

In Beziehung auf die Lehre von dem erhöhten Christus beachte man außer dem was schon oben bemerkt ist, daß auch in einer paulinischen Stelle der Gedanke ausgesprochen ist, daß Christus über alle Himmel sich erhoben hat (vgl. Ephes. 4, 10.: ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν); von dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes spricht Paulus Röm. 8, 34. Ephes. 1, 20. (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ

---

*) Vgl. zu dieser Stelle Meyer und Meßner, S. 231 f.

**) Vgl. über diese von der Tübinger Schule vielfach mißbrauchten Worte Meyer z. d. St. und Schmid, II. S. 297. — Auch in Beziehung auf die betr. Stelle des Hebrbriefes (9, 14.) bemerkt Köstlin, S. 396 f.: „Der Hebrbrief scheidet also zwischen υἱός und πνεῦμα nicht, sondern setzt vielmehr der Welt gegenüber eben in den Besitz des πνεῦμα das Wesen des υἱός, wie dies namentlich in den älteren paulin. Briefen der Fall ist; er verdrängt nicht, wie Johannes, durch das Princip des λόγος das πνεῦμα (als ob dies bei Johannes der Fall wäre, vgl. Joh. 1, 32 f. 3, 34.!), sondern bereichert blos den paulinischen υἱὸς θεοῦ πνευματικός mit den Prädicaten der vorweltlichen persönlichen Präexistenz," eine Bemerkung die dem widerspricht, was Köstlin selbst S. 393 von der Christologie unseres Briefes gesagt hatte. Dennoch hat Schwegler, II. S. 292 dieselbe wörtlich nachgeschrieben, obwohl er dadurch noch viel stärker, als Köstlin, sich selbst widerspricht; vgl. S. 286 f. —

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) vgl. 2, 6. Col. 3, 1., vgl. auch 1 Cor. 15, 25. — Auch finden wir bei ihm, wie in unserem Briefe die Vorstellung, daß Gott Christo Alles unterthan macht (vgl. 1 Cor. 15, 27 f. Ephes. 1, 20 ff.), während er allerdings in andern Stellen, von dem Einflusse der Psalmworte sich emancipirend, die Ueberwindung der Feinde Christo selbst zuschreibt (vgl. 1 Cor. 15, 24 f. und bes. Phil. 3, 21.). Auch der Gedanke, daß ihm, obwohl er schon die Macht hat sich Alles unterthan zu machen, doch derzeit noch nicht Alles unterworfen ist, ist klar in den Stellen 1 Cor. 15, 24—28. Phil. 3, 21. ausgesprochen. Endlich betrachtet auch der Apostel Paulus die Erhöhung Christi als einen Lohn, den er sich durch seine Selbsterniedrigung und durch seinen Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuze erworben hat (Phil. 2, 9.), aber wenigstens einmal auch als eine Rückkehr in den Himmel, in welchem er zuvor war (Eph. 4, 9 f.)*). —

Man wird zugestehen müssen: die Berührungspunkte zwischen der Christologie unseres Briefes und der paulinischen sind überaus zahlreich; alle christologischen Grundgedanken sind beiden gemeinsam; und die etwa noch vorhandenen Unterschiede können von keiner großen Bedeutung sein. Allerdings sind es hauptsächlich die Briefe an die Ephes., Col. und Phil., also die jüngeren paulinischen Briefe**), aus welchen wir die Parallelen zu den Aussagen unseres Briefes entnehmen konnten; doch fanden wir auch in den älteren Briefen, namentlich in den Corintherbriefen manches Entsprechende. Wenn aber anzuerkennen ist, daß die mehr

*) Die nur halbwahre Bemerkung Seyffarths, S. 13, daß der Hebrbrief, von Phil. 2, 9. abweichend, die höhere Würde Jesu „mehr als eine Folge dessen, was der υἱὸς τοῦ θεοῦ vor seiner Versetzung auf die Erde gewesen sei" betrachte, ist hiernach ohne Bedeutung. — Eine ähnliche Bemerkung macht auch Reuß, II. S. 540. —

**) Von ihrer Unächtheit können wir uns nicht überzeugen. Was das Verhältniß ihrer Christologie zu der der älteren Briefe betrifft, so vgl. man Schmid, II. S. 296 ff. und Meßner, S. 229 ff.

gelegentlichen christologischen Aussagen der älteren Briefe in den jüngeren von dem Apostel weiter entwickelt worden sind, und zwar nicht blos weil die Zustände (wenigstens der Colossergemeinde) dies nöthig machten, sondern auch weil dem Apostel selbst vermöge der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, der ihn in alle Wahrheit leitete und Christum in seiner Erkenntniß verklärte (vgl. Joh. 16, 13. 14.), die Erhabenheit Christi immer klarer vor die Seele trat und immer größer erschien, so müssen wir mit Schmid (II. S. 357) sagen: „In der Lehre von der Person Christi reiht sich der Hebrbrief an die in dieser Hinsicht entwickeltsten paulinischen Schriften an." —

Bei der großen Uebereinstimmung dürfen wir nun aber auch die daneben immer noch vorhandenen Unterschiede nicht übersehen. Wir halten dieselben zwar nicht für so zahlreich und bedeutend, als sie nach der Darstellung Köstlin's erscheinen, haben auch bereits in den Noten gezeigt, daß manche angeblichen Unterschiede nicht vorhanden sind; um so mehr verdienen die wirklich vorhandenen Beachtung; denn sie mögen von größerer oder geringerer Bedeutung sein, immer wird uns erst durch sie das Verhältniß beider Christologieen zu einander völlig klar.

Zunächst finden wir zwei christologische Hauptgedanken der älteren paulinischen Briefe in unserem Briefe nirgends ausgesprochen; der erste ist die Idee, daß Christus das erste Glied einer neuen Menschheit, der zweite Adam ist, von welchem, wie von dem ersten Adam Sünde und Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, Gnade, Gerechtigkeit und Leben für Alle ausgeht (vgl. Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 21 f. 45 ff.). Man könnte zwar hierzu Hebr. 2, 10 ff. vergleichen, wo Christus als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας und als ὁ ἁγιάζων und die, welche durch ihn geheiligt werden als seine Brüder bezeichnet sind (vgl. Röm. 8, 29.); und allerdings hat in dieser Stelle jene paulinische Idee einen Anknüpfungspunkt; aber dieselbe ist in ihr nicht ausgesprochen, und der Gedanke ist, genauer betrachtet, doch ein anderer;

Christus wird, obwohl die Gläubigen seine Brüder genannt werden, doch nicht von demselben Gesichtspunkt aus betrachtet, von welchem aus Paulus ihn den zweiten Adam nennt; denn vom Bruderverhältniß zwischen ihm und den Gläubigen ist ja nur im Hinblick auf die gemeinsame Gottessohnschaft die Rede, nicht aber im Hinblick darauf, daß Christus in die Menschheit eingetreten ist als der Stammvater eines erneuerten Menschengeschlechtes *). — Die zweite Idee, die wir in unserem Briefe nicht wiederfinden, ist die, daß Christus τὸ πνεῦμα und πνεῦμα ζωοποιοῦν ist (2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 15, 45.). — Freilich finden wir beide Ideen auch in den jüngeren paulinischen Briefen nicht, was — wenigstens rücksichtlich der ersteren — damit zusammenhängt, daß auch sie, wie der Hebrbrief, von den älteren Briefen sich dadurch unterscheiden, daß sie das Heil in Christo nicht vorwiegend von der anthropologischen Seite aus betrachten. Wir können also das Fehlen dieser Ideen nur als einen Unterschied der Christologie unseres Briefes von der der älteren paulinischen Briefe, nicht aber von der paulinischen Christologie überhaupt betrachten.

Von der, für unseren Zweck unwichtigen, Verschiedenheit in der Bezeichnung der Person Christi absehend **), müssen wir nun aber in Bezug auf die paulinische Christologie überhaupt zuerst bemerken, daß die christologische Terminologie unseres Briefes von der paulinischen vielfach abweicht. Außer den aus dem 8ten und 110ten Psalme entnommenen Ausdrücken sind beiden eigentlich nur die Bezeichnungen Christi ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und πρωτότοκος gemeinsam, von denen überdies die letztere von Paulus wenigstens nicht ohne einen Zusatz gebraucht wird; alle andern Ausdrücke sind ver-

*) Die Idee, daß Christus der Vertreter der Menschheit vor Gott ist, ist von der andern, daß er der Stammvater des neuen Menschengeschlechtes ist, bei aller Verwandtschaft wohl zu unterscheiden. —

**) Vgl. darüber Schulz, S. 139 f.; Seyffarth, S. 6 ff., und als Berichtigungen ihrer Angaben: Bleek, I. S. 337 und besonders Tholuck (2te Aufl.), S. 36 f.; (3te Aufl.) S. 52. —

schiedene. Statt des Ausdrucks εἰκὼν τοῦ θεοῦ gebraucht unser Vf. ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Ausdrücke, die den Vorzug größerer begrifflicher Klarheit und Bestimmtheit haben; auch über die Vermittlung der Weltschöpfung und -erhaltung drückt er sich anders aus; ferner redet er weder von einer Selbstentäußerung, noch von einem Armwerden, sondern bezeichnet die Menschwerdung als eine Erniedrigung unter die Engel; und endlich — um Anderes zu übergehen — ist der Begriff der τελείωσις der paulinischen Christologie ganz fremd. Wir dürfen diese Verschiedenheit nicht zu gering anschlagen; wenn man auch aus ihr allein nicht schließen dürfte, daß der Hebrbrief nicht von Paulus verfaßt sei, da der Apostel selbst in verschiedenen dazu bald nach einander geschriebenen Briefen verschiedene Ausdrücke gebraucht (vgl. den Philipper- und Colosserbrief), so beweist sie doch, wenn Paulus nicht der Verfasser ist, das, daß der unbekannte Verfasser durchaus nicht in unfreier Abhängigkeit von Paulus stand, daß vielmehr seine christologischen Lehren den Character einer selbstständigen Individualität an sich tragen. Man muß dies gerade wegen der großen Uebereinstimmung in den Gedanken nur um so mehr aus der Verschiedenheit der Terminologie folgern; denn diese Uebereinstimmung hätte es dem Vf. nahe gelegt, den einen oder andern paulinischen Ausdruck sich anzueignen; daß er dies trotzdem nicht gethan hat, ist ein sicheres Kennzeichen einer bedeutenden Selbständigkeit. Auch macht es die verschiedene Terminologie unwahrscheinlich, daß der Vf. unseres Briefes die jüngeren paulinischen Briefe öfter gelesen und näher gekannt hat *). —

Nun finden wir aber außerdem auch noch Unterschiede

---

*) Was aber Schwegler, II. S. 302 hierfür anführt, daß nämlich die Christologie unseres Briefes „zum Theil noch schwankend gehalten" sei, und daß im Colosser- und Epheserbrief „eine reifere und somit spätere Stufe der Christologie" vorliege, müssen wir für ein ganz unrichtiges und unbegründetes Urtheil halten. —

in den christologischen Gedanken selbst. In einem derselben glauben wir einen Fortschritt der Christologie unseres Briefes über die paulinische hinaus erkennen zu müssen. Vergleichen wir die Art wie Paulus im Colosserbriefe von der Weltschöpfung und namentlich von der Welterhaltung redet mit den betreffenden Aussagen unseres Briefes, so werden wir in diesem Punkte nicht nur eine Verschiedenheit des Ausdruckes, sondern auch eine verschiedenartige Modification desselben Gedankens anerkennen müssen. Während unser Vf. nur sagt, daß Gott durch den Sohn die Welt geschaffen habe, sagt Paulus daneben auch: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα; und in Betreff der Welterhaltung sagt Paulus: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν „in ihm hat Alles seinen Bestand," während unser Brief sagt: er trage Alles durch das Wort seiner Allmacht. Wir können zwar nicht mit Köstlin (S. 357. 393) glauben, daß die paulinischen Ausdrücke sagen wollen: der Sohn begreife die ganze Welt in sich, die Welt erfülle ihn; sie bestehe in ihm, als ihrem Inbegriff, innerhalb dessen sie sich befinde. Denn zu einer solchen Auffassung stimmt nicht was der Apostel im Zusammenhang der Stelle von dem Sohne sagt, sofern er sich den, in welchem schon vor der Weltschöpfung (Col. 1,15.17.) die ganze Fülle des göttlichen Wesens wohnte (Col. 1,19. 2,9.), nicht in der Weise vorstellen kann, als ob er — gleichsam ein leerer Raum — durch die Weltschöpfung erst mit einem bestimmten Inhalt erfüllt worden wäre; und ebensowenig stimmt dazu der im Colosser- und Epheserbriefe öfters wiederkehrende Gedanke, daß vielmehr Christus seine Kirche, als seinen Leib, mit seinem πλήρωμα erfüllt (Ephes. 3,19. 1,23. Col. 2,10.); er wird also als der Erfüllende, nicht als der Erfülltwerdende betrachtet. — Wir stimmen der Bemerkung Winer's*) bei, daß der Apostel in Col. 1,16. das ἐν αὐτῷ in den näher bestimmenden δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν wieder aufnehme; das

*) 5te Aufl., S. 497; etwas anders erklärt Winer in der 6ten Aufl. S. 372. —

erstere ist das allgemeinere und umfassendere, in welchem die beiden letzteren enthalten sind. Es will sagen, daß in der Person Christi die Weltschöpfung begründet ist, daß seine Person die Voraussetzung derselben ist, daß dieselbe ohne ihn gar nicht hätte stattfinden können, weil eben alle Beziehungen des unsichtbaren Gottes zu der sichtbaren Welt durch die Person des Sohnes vermittelt sein müssen *). Dasselbe sagt dann v. 17 in Beziehung auf die Welterhaltung; auch diese ist in seiner Person begründet; die Welt könnte ohne ihn nicht fortbestehen; würde der Zusammenhang der Welt mit ihm gelöst, so müßte dieselbe in Nichts zerfallen und hätte keinen Zweck und kein Ziel mehr; denn sie steht in keinem unmittelbaren, sondern kann nur in einem durch den Sohn vermittelten Verhältniß zu dem unsichtbaren Gott stehen. — Aber auch bei dieser Deutung der Stelle müssen wir sagen, daß nach ihr die Welt in einem unmittelbareren Verhältnisse und in engerem Zusammenhange mit der Person des Sohnes steht, als nach der entsprechenden Stelle des Hebrbriefes, in welcher zwischen die Welt und den Sohn das Wort seiner Allmacht tritt; hier wird nämlich das Fortbestehen der Welt nicht unmittelbar an die Person des Sohnes, sondern nur an eine seiner Eigenschaften und Thätigkeiten geknüpft und von derselben abhängig gemacht. Damit ist aber offenbar der Sohn noch höher über die Welt hinaus gerückt und sein Verhältniß zu ihr in einer dem Verhältniß Gottes des Vaters zu derselben noch entsprechenderen Weise aufgefaßt, als in dem paulinischen Briefe. Man wird dies um so eher einräumen, wenn man sich erinnert, daß das

---

*) Neander, II. S. 804 und ihm folgend Meßner, S. 235 f. finden in dem ἐν αὐτῷ den Gedanken ausgesprochen, daß die Person Christi der ideale Grund alles Daseins ist, sofern er nämlich die Urbilder alles Daseins in sich trug. Allein gegen diese Auffassung entscheidet schon das offenbar ganz parallele ἐν in v. 17, welches diese Theologen, hierin mit uns übereinstimmend, in anderem Sinne aufzufassen sich genöthigt sehen. —

zwischen den Sohn und die Welt hineintretende ῥῆμα ein dem Sohne beigelegtes Attribut Gottes selbst ist (vgl. Hebr. 11, 3.).

Erwähnt mag noch werden, daß Paulus 1 Cor. 15, 24. vgl. v. 28 lehrt, Christus werde am Ende die Herrschaft an Gott den Vater zurückgeben, während nach dem Hebrbrief seine Herrschaft eine ewige ist*). Aber jene eigenthümliche Idee findet sich freilich auch in den jüngeren paulinischen Briefen nicht wieder. —

Die zweite Classe von materiellen Unterschieden zwischen den beiderseitigen Christologieen hat ihren gemeinsamen Grund darin, daß der Vf. unseres Briefes Christum hauptsächlich als den neutest. Hohepriester betrachtet. — So sehr auch Paulus die menschliche Seite in der Person Christi hervorhebt, so erwähnt er doch nirgends, daß Christus versucht worden sei; und ebensowenig spricht er von seiner sittlichen Entwicklung. Was unser Brief über diese beiden Punkte sagt, würde allerdings auch in die paulinische Christologie sich ganz gut einfügen lassen, und ist in der That nur eine Consequenz aus dem auch paulinischen Satze, daß Jesus Christus wahrer Mensch war. Da aber diese Punkte von Paulus nicht berührt, dagegen in unserem Briefe mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, so müssen die betreffenden Aussprüche doch als eine Eigenthümlichkeit der Christologie unseres Briefes betrachtet werden, um so mehr, da ähnliche Gedanken — die oben (§. 46) erwähnten Stellen aus dem Ev. Lucä und die ebenfalls angeführten eigenen Worte Christi abgerechnet — im ganzen N. T'e sich nicht wiederfinden. Daß aber diese Eigenthümlichkeit mit der Lehre vom Hohepriesterthum Christi zusammenhängt, ist schon in §. 44 bemerkt worden. — Aus der centralen Stellung dieser Lehre ist auch das Eigenthümliche in der Lehre unseres Briefes über die Erhöhung Christi zu erklären. Wir haben

---

*) Vgl. Schulz, S. 116; Seyffarth, S. 13; Schumann, II. S. 818.

(§. 43) gesehen, daß in derselben das Factum der Auferstehung Christi sehr zurück — dagegen das der Himmelfahrt*) ebenso sehr hervortritt; auch wurde schon (§. 44) gezeigt, daß dies in der in unserem Briefe vorherrschenden Betrachtung Christi als des himmlischen Hohepriesters begründet sei. In den Briefen des Apostels Paulus ist es gerade umgekehrt; auf die Auferstehung legt er ein sehr großes Gewicht und schreibt ihr — wovon aber erst später weiter die Rede sein kann — eine besondere Bedeutung für das Werk der Erlösung zu (vgl. Röm. 1, 4. 4, 24 f. 6, 4 f. 9. 8, 11. 34. 14, 9. 1 Cor. 15. 2 Cor. 5, 15. Ephes. 1, 20. u. ad.), während er das Factum der Himmelfahrt nur selten erwähnt (außer Ephes. 4, 10. ausdrücklich wohl nur 1 Tim. 3, 16.). Ein Widerspruch liegt hier gewiß nicht vor; wohl aber haben wir auch in diesem Punkte die von einem verschiedenen Gesichtspunkt in der Betrachtung des erhöhten Christus ausgehende individuelle Verschiedenheit der beiderseitigen Christologieen anzuerkennen**).

---

*) Fälschlich behauptet Schulz, S. 97: auch von der Himmelfahrt sei in unserem Briefe nirgends die Rede. —

**) Schulz, S. 97 ff. hat unseres Wissens zuerst auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht, denselben aber sehr übertrieben. Die späteren Ausleger (Böhme, Kuinoel u. s. w.) haben dann seine Behauptungen auf das rechte Maaß zurückgeführt; vgl. bes. Bleek, I. S. 308 ff.; Neander, II. S. 847 ff.; Meßner, S. 300 f. — Im stärksten Widerspruch mit Schulz hat Baumgarten-Crusius, S. 91 (vgl. 418 f.) die weniger unrichtige, als ungenaue Bemerkung gemacht: „Die Auferstehung Jesu tritt hier (in unserem Briefe) zwar mehr hervor als sein Tod," indem er nämlich mit dem Wort „Auferstehung" das Fortleben und die Erhöhung Christi überhaupt bezeichnen will. — Daß Paulus selbst im Galaterbriefe die Auferstehung nirgends erwähnt, kann man nicht dagegen anführen, daß das Zurücktreten derselben im Lehrbegriff unseres Briefes als eine ihn von den paulinischen Briefen unterscheidende Eigenthümlichkeit zu betrachten sei: denn im Galaterbrief tritt nicht die Auferstehung Christi, sondern die ganze Christologie völlig zurück, während dieselbe in unserem Briefe gerade besonders hervortritt. Das Verhältniß ist also ein durchaus verschiedenes. Es gelten hier die Bemerkungen Bleek's, I. S. 310. (Gegen Ebrard, S. 443.). —

Das Resultat unserer Vergleichung ist also, daß allerdings eine sehr große Uebereinstimmung zwischen der Christologie unseres Briefes und **der** der paulinischen Briefe, namentlich der jüngeren, stattfindet, daß aber daneben auch ein beachtenswerther Unterschied zwischen beiden anerkannt werden muß; und dieser Unterschied besteht nicht nur in der fast durchaus verschiedenen Terminologie, sondern auch in individuellen Verschiedenheiten einzelner christologischer Gedanken. Was in dieser Beziehung dem Hebrbrief eigenthümlich ist, ist theilweise darin begründet, daß der Vf. Christum vorwiegend als den neutest. Hohepriester betrachtet, theilweise aber auch darin, daß seine Erkenntniß der Erhabenheit Christi über die paulinische Stufe der Entwicklung der Christologie schon etwas hinausgeschritten ist. —

Da nun der Vf. seine Erkenntniß Christi durch irgend welche apostolische Vermittlung empfangen haben muß (vgl. §. 46), so dürfen wir, im Hinblick auf Hebr. 13, 23. und auf §. 23 aus der großen Uebereinstimmung seiner Christologie mit der paulinischen schließen, daß er seine Erkenntniß Christi unmittelbar oder mittelbar hauptsächlich der Predigt des Apostels Paulus verdankte. Eine Bestätigung hierfür sind auch die in §. 46 aufgezeigten Berührungspunkte zwischen der Christologie unseres Briefes und dem der paulinischen Schule angehörigen Evangelium Lucä. — Andererseits müssen wir aus der abweichenden Terminologie und den, die Christologie unseres Briefes von der paulinischen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten, schließen, daß der Vf. nicht geradezu abhängig von Paulus war, sondern in Freiheit und Selbständigkeit die paulinische Christologie seiner eigenen Eigenthümlichkeit gemäß verarbeitet und weiter fortgebildet hat*).

---

*) Aus 2, 3. kann man vielleicht folgern, daß der Vf. außer der Verkündigung des Apostels Paulus auch das Zeugniß anderer

Anm. Bleek zu 9, 28. (III. S. 609 f.) und ihm folgend Lünem. zu 10, 13. glauben noch eine Differenz zwischen der Christologie unseres Briefes und der paulinischen gefunden zu haben. Nach ihrer Meinung soll nämlich in Hebr. 10, 12 f. (nach Bleek auch in 9, 28.) die Vorstellung enthalten sein, die Wiederkunft Christi werde nicht erfolgen, bevor seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt seien, während Paulus nach 1 Cor. 15, 22—28. die Vernichtung der Christo feindlichen Gewalten erst in die Zeit nach seiner Parusie verlege. Die von De Wette zu 10, 13. für möglich gehaltene Ausgleichung dieser angeblichen Differenz müssen wir mit Lünem. für unstatthaft halten. Sie ist aber auch ganz überflüssig, da die Differenz gar nicht wirklich vorhanden ist. Denn nach §. 43 sagt die Stelle Hebr. 10, 12 f. gar nichts darüber aus, ob die Unterwerfung der Feinde vor oder nach der Parusie stattfinden wird.

§. 48.

Ihr Verhältniß zu der johanneischen Christologie.

Die paulinische Christologie, namentlich die der jüngeren paulinischen Briefe, hat mit der johanneischen sehr viel Gemeinsames; nach dem eben erörterten Verhältniß der Christologie unseres Briefes zu der paulinischen muß daher in den jenen beiden gemeinsamen Lehren auch zwischen unserem Briefe und Johannes eine große Uebereinstimmung vorhanden sein. Wir halten es für überflüssig dies im Einzelnen zu beweisen, glauben uns vielmehr hier auf den Nachweis der Mittelstellung, welche die Christologie unseres Vf's zwischen der paulinischen und johanneischen einnimmt und

---

Apostel von der neutest. σωτηρία (also natürlich auch von Christo) gehört hat, namentlich wenn es unstatthaft ist eine ἀνακοίνωσις anzunehmen. Denn den Apostel Paulus konnte er doch nicht wohl unter die ἀκούσαντες rechnen. Hierin läge dann ein neuer Beweis für das in §. 23 und 25 nachgewiesene nähere Verhältniß unseres Vf's zu den Uraposteln. —

auf die Aufzeigung des noch vorhandenen Unterschiedes zwischen ihr und der johanneischen beschränken zu sollen. —

Mit Recht ist in neuerer Zeit mehrfach gesagt worden, daß die Christologie unseres Briefes den Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen bilde*). Freilich ist namentlich von Köstlin zur Begründung dieser Ansicht Vieles angeführt worden, was wir nicht gelten lassen können. Dahin gehört die nicht nur von den Bestreitern der Aechtheit der jüngeren paulinischen Briefe, sondern auch von Schmid gemachte Bemerkung, daß während die Lehre des Apostels Paulus vorwiegend vom anthropologischen Standpunkte ausgehe, der Vf. des Hebrbriefes und Johannes den christologischen Standpunkt einnehmen und Alles, namentlich auch die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, an die Erhabenheit der Person Christi anknüpfen. Wir können diese Bemerkung nicht als einen Beweis für das Vorhandensein des angegebenen Verhältnisses gelten lassen, weil auch Paulus z. B. im Colosserbriefe auf den christologischen Standpunkt sich gestellt hat. — Ueber andere auf Einzelnes bezügliche derartige Bemerkungen haben wir uns schon in den Noten zum vorigen §. ausgesprochen**). Eine Annäherung der Christologie unseres Briefes an die johanneische können wir nur in dem einen Punkte anerkennen, in welchem wir ein Hinausgehen derselben über die paulinische erkannt haben. Wir haben gesehen, daß der Sohn von dem Vf. unseres Briefes noch höher über die Welt hinausgerückt wird, als von Paulus, indem zwischen ihn und die Welt das ihm beigelegte göttliche

---

*) Vgl. Köstlin, S. 393—396 und 426 ff.; Schwegler, II. S. 286 ff.; Lutterbeck, II. S. 207 und 246; Schmid, II. S. 365. —

**) Am schwächsten ist die Beweisführung Lutterbeck's. Nur als eine Sonderbarkeit führen wir aus derselben die Behauptung an: der Hebrbrief gebrauche für den paulinischen Ausdruck „Erstgeborener" schon die johanneische Bezeichnung „Eingeborener", „freilich zunächst nur bildlich von Isaak, aber doch unverkennbar mit nächster Beziehung dieses Bildes auf Christum (11, 17.)."

ῥῆμα tritt. Hierin nähert sich unser Brief der johanneischen Lehre; denn in der Bezeichnung der vor- und überweltlichen Person Christi als des μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός und als des λόγος, welcher schon im Anfang πρὸς τὸν θεόν und selbst θεός war, ist unstreitig der Sohn ebenfalls noch schärfer von der Welt geschieden und in ein noch näheres Verhältniß zu Gott dem Vater gesetzt als dies in den paulinischen Briefen der Fall ist *). —

Wenn hiernach die Christologie unseres Briefes den Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen bildet, so ist doch zwischen ihr und der letzteren noch ein sehr bedeutender Unterschied. Wir müssen hier vor Allem auf die Verschiedenheit des christologischen Standpunktes unseres Vf's und des Apostels Paulus einer- und des Johannes andererseits aufmerksam machen. Jene stehen noch ganz auf dem historischen Standpunkt; auch wo sie von einem vorweltlichen Dasein des Sohnes reden, thun sie es nur, indem sie von der Erhabenheit des erschienenen Sohnes auf ein seiner Erscheinung vorausgehendes Dasein zurückschließen. Anders ist es bei Johannes. Zwar ist gewiß nicht zu leugnen, daß auch seine christologischen Gedanken ursprünglich von der Joh. 1, 14. ausgesprochenen Erfahrung, also vom historischen Standpunkt ausgingen. Aber die in dem Evang. und in den Briefen vorliegende Christologie ist über diesen Ausgangspunkt schon weit hinausgeschritten. Hier schließt er nicht von dem erschienenen Christus auf das vorweltliche Dasein des Sohnes zurück, sondern er stellt die vorweltliche Persönlichkeit des λόγος voraus, und schildert dieselbe zuerst ganz abgesehen von ihrer historischen Erscheinung in Jesu

*) Die Annäherung an die johanneische Christologie wäre noch augenfälliger, wenn in derselben wirklich, wie Köstlin S. 393 angibt, zwischen den Sohn und die Welt seine δύναμις, sein schöpferisches Wirken träte; die von Köstlin angeführten johanneischen Belegstellen (Joh. 1,3. 5,17 ff.) sagen aber hiervon nichts; und andere Beweisstellen finden wir weder im Evangelium, noch in den Briefen. —

Christo (vgl. Joh. 1, 1 ff.; auch 1 Joh. 1, 1.) *). Wir können daher sagen, daß Johannes sich auf den speculativen Standpunkt (wenn man es mit diesem Ausdruck nicht zu streng nehmen will) gestellt hat. Jedenfalls aber muß man hierin einen Beweis dafür anerkennen, daß die johanneische Stufe der Entwicklung der Christologie über der des Hebrbriefes ziemlich weit hinausliegt. — Damit daß nur Johannes ex professo von der vorzeitlichen Persönlichkeit Christi spricht hängt es zusammen, daß er auch der einzige ist, der dieselbe mit einem bestimmten Namen bezeichnet; und zwar ist dies der durch seine metaphysische Klarheit und Bestimmtheit ausgezeichnete Name λόγος (Joh. 1, 1. 1 Joh. 1, 1.). Daß der Hebrbrief diesen Namen noch nicht gebraucht, ist um so bemerkenswerther, da dem Vf. durch das was er 4, 12 f. über den λόγος τοῦ θεοῦ sagt die Kombination dieses Begriffs mit dem des vor- und überweltlichen Sohnes sehr nahe gelegt war **). — Wir müssen ferner anerkennen, daß Johannes noch mehr als der Vf. unseres Briefes die Gottheit Christi erkannt, und sein Verhältniß zu Gott dem Vater als ein noch innigeres dargestellt hat. Denn in den Sätzen: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν und θεὸς ἦν ὁ λόγος nach welchen „der Logos so eins mit Gott ist, daß er von ihm zwar unterschieden, aber nicht geschieden werden kann," ist offenbar noch mehr gesagt, als in den Prädicaten „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und Abdruck seines Wesens," die unser Brief dem Sohne beilegt ***). Auch nennt Johannes den Logos geradezu in eigener Rede und in einer rein lehrhaften Stelle θεός, was unser Vf. nirgends thut †). Einige Unterschiede, die

*) Vgl. hierüber Köstlin, S. 396.

**) Vgl. v. Cölln, S. 207 und besonders Köstlin, S. 396 f.

***) Vgl. Schmid, II. S. 370.

†) Ueber Hebr. 1, 8 f. vgl. §. 30. Darauf daß Johannes die Unterordnung der Engel unter den Menschensohn als ganz sich von selbst verstehend voraussetzt (Köstlin, S. 394) können wir kein Gewicht legen; jedenfalls ist die Bemerkung Frommann's (S. 526), der

man in der Auffassung des Verhältnisses des Sohnes (oder Logos) zu der Welt zwischen unserem Briefe und Johannes hat finden wollen, können wir dagegen nicht als solche anerkennen *). —

Wenn wir aber die beiderseitigen Aussagen über den auf Erden erschienenen Sohn mit einander vergleichen so finden wir wieder bei Johannes eine höhere Vorstellung von der Person Christi. Denn obschon auch Johannes bekanntlich großes Gewicht darauf legt, daß Jesus ein wahrer Mensch gewesen ist, obwohl er von heftigen Gemüthsbewegungen Jesu berichtet (vgl. Joh. 11, 33. 35. 38. 12, 27. 13,

---

Vf. des Hebrbriefes schreibe Christo nur eine Erhabenheit über die Engel zu, und setze noch einen Unterschied zwischen ihm und Gott, so richtig sie auch an sich ist, falsch, sobald damit ein Unterschied der Christologie unseres Briefes von der johanneischen angegeben sein soll. —

*) Frommann, S. 155 Anm. meint nämlich, daß bei Paulus und im Hebrbrief der Sohn, wenn ihm die Weltschöpfung zugeschrieben wird, nur als ein unselbständiges Werkzeug in der Hand Gottes erscheine, während der johanneische Logos gleich sehr Werkzeug wie erste Ursache (causa principalis) der Weltschöpfung sei. Er beruft sich darauf, daß Johannes 1,3. gewiß nicht ohne Absicht ἐγένετο und nicht ἐκτίσθη geschrieben habe (vgl. damit Hebr. 1,2.). Wir können das Letztere zugeben; nur darf man daraus nicht schließen, daß Johannes den Logos als causa principalis bezeichnen wolle; nur als den selbstthätigen Vermittler der Weltschöpfung will er ihn bezeichnen. Ebenso betrachtet aber auch Paulus und der Hebrbrief den Sohn (also keineswegs als unselbständiges oder gar „willenloses" Werkzeug). Es genügt zum Beweis hierfür an Hebr. 1,10 ff. zu erinnern. — Einen andern Unterschied findet Frommann, S. 176 f. in dem angeblichen Schwanken des Apostels Paulus und des Hebrbriefes in ihren Angaben über die Weltschöpfung und -erhaltung, indem sie dieselbe bald dem Sohne, bald Gott dem Vater zuschreiben, während Johannes dieselbe nur dem Logos zuschreibe. Vgl. hierüber §. 32. Wir haben dazu nur noch zu bemerken, daß ja auch Jesus selbst nach den von Johannes mitgetheilten Aussprüchen — wie Frommann anerkennt — „die Welt und ihre Erhaltung und Regierung überall unmittelbar unter den Einfluß Gottes selbst" stellt. —

21.) und ihn nicht weniger als unser Brief Gott dem Vater schlechthin unterordnet*), so tritt doch bei ihm die Niedrigkeit und Knechtsgestalt Jesu Christi sehr zurück, und sein höheres göttliches Wesen leuchtet in Allem was er redet, thut und leidet unverkennbar hervor. Nach der johanneischen Darstellung ist das ganze Leben Christi mit Allem, was von Schmerzen, von Erniedrigung, von Schmachvollem in demselben vorkam, durchleuchtet und verklärt von der Herrlichkeit des Eingeborenen (Joh. 1, 14.). Selbst der Tod Christi erscheint fast überall als eine freiwillige Selbsthingabe, oder gar als ein ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι. Von den Versuchungen Christi und von seiner sittlichen Entwicklung sagt Johannes nichts; Gedanken wie die: „Christus sei in Allem uns gleich geworden," oder „er habe davon, daß er litt, Gehorsam gelernt" würden, so wenig sie auch der johanneischen Christologie widersprechen, doch in dieselbe nicht hineinpassen. — In unserem Briefe dagegen tritt in den Aussagen über den auf Erden lebenden Sohn, wie wir gesehen haben, gerade umgekehrt seine Niedrigkeit und Knechtsgestalt stark hervor und sein höheres, göttliches Wesen zurück. Dieser Unterschied muß anerkannt werden. Doch ist derselbe von Köstlin und Schwegler**) übertrieben und ganz unrichtiger

*) Vgl. Schumann, II. S. 494 f. Köstlin, S. 96 ff. —

**) Nach Köstlin, S. 394 und 426 f. soll der Sohn im Hebrbriefe dem Vater noch weit mehr untergeordnet sein, als bei Johannes. Im Hebrbriefe sei nicht er selbst, sondern Gott das active Subject bei allen übermenschlichen, göttlichen Partien des ganzen Vorgangs, bei der Sendung auf Erden, bei der Versöhnung, bei der Rettung vom Untergang im Tode, bei der Auferweckung und Vollendung und insbesondere bei der Unterwerfung aller Dinge, „während der Sohn nur da selbständig auftrete, wo er trotz dieser seiner Würde wie Menschen lernt, gehorcht, betet und leidet." Hierin findet Köstlin „noch eine totale, durchaus nicht zu vereinigende Differenz zwischen unserem Briefe und dem vierten Evang. Allein man braucht nur S. 96 ff. bei Köstlin selbst nachzulesen (vgl. auch §. 41 gegen Ende und §. 43), um zu erkennen, wie unbegründet dieses Urtheil ist. Wenn

Weise zum Widerspruch gesteigert worden. Was unser Vf. von dem unter die Engel erniedrigten Christus sagt, dem hätte Johannes gewiß nicht widersprochen. Jener faßt nur seiner Individualität und ganzen Anschauungsweise von der Person Christi sowie seinem Zwecke gemäß vorwiegend die äußere Erscheinung Christi in's Auge, während Johannes seiner mystisch-contemplativen Geistesrichtung gemäß mit dem

---

aber Köstlin diese Differenz näher dahin bestimmen will: die schlechthinige Abhängigkeit und Unterordnung Christi ruhe bei Johannes „nicht auf einem dem Sohnesverhältniß zum Trotze (καίπερ ὢν υἱός) stattfindenden Heraustreten aus der ursprünglichen Gleichheit und Einheit mit Gott, so daß diese durch Leiden, Gehorsam und thränenreiches Gebet wieder errungen und verdient werden muß, sondern gerade auf dem Entgegengesetzten, darauf nämlich daß der fleischgewordene Logos aus dem Sohnesverhältniß, aus der ursprünglichen Gleichheit und Einheit mit dem ihm überall vorangehenden und ihn stets umschließenden Vater niemals heraustritt, sondern darin bleibt," so ist ihm entgegenzuhalten, daß auch im Hebrbrief die Unterordnung Christi unter Gott durchaus nicht auf der Erniedrigung Christi beruht (beiläufig sei bemerkt, daß das καίπερ ὢν υἱός in Hebr. 5, 8. sich nicht auf das Gehorsamsein, sondern auf das „vom Leiden Gehorsam lernen" bezieht) und daß der Hebrbrief von einem Heraustreten aus dem Sohnesverhältniß ebensowenig etwas weiß als Johannes, daß diesem aber auf der andern Seite die Idee des Heraustretens des Sohnes aus dem Zustand der Herrlichkeit auch nicht fremd ist, wie wir sogleich sehen werden (vgl. die folgende Note). — Was die johanneische Betrachtungsweise des Todes Christi betrifft, so ist der Unterschied derselben von der unseres Briefes ebenfalls nicht so groß, als ihn Köstlin darstellt (vgl. Köstlin, S. 421 ff. und 427; Schwegler, II. S. 287), da der Tod Christi auch in dem letzteren — wie wir gesehen haben — (und ebenso auch bei Paulus) als eine freiwillige Selbsthingabe betrachtet wird. — Daß ferner im Evang. Joh. das Gebet (im Widerspruch mit Hebr. 5, 7.) ausdrücklich als für Jesus selbst überflüssig bezeichnet werde, dies ist eine auf einem offenbaren Mißverständniß von Joh. 11, 42. beruhende Behauptung, welche schon durch das Gebet Joh. 17 widerlegt wird. — Schwegler wiederholt nur theilweise ganz wörtlich, was schon Köstlin gesagt hatte.

Auge des Glaubens unmittelbar die innerliche verborgene Herrlichkeit des Eingeborenen in dem ganzen Leben Christi schaute, so daß darüber die unansehnliche und dem Unglauben anstößige Außenseite desselben für ihn fast ganz verschwand. — Mit diesem Unterschiede hängt es zusammen, daß Johannes die Menschwerdung des Logos nicht ausdrücklich als eine Erniedrigung bezeichnet, obwohl ihm dieser Gedanke keineswegs fremd ist*), und daß er die Verherrlichung Christi nur als eine Rückkehr in seinen früheren Zustand betrachtet, nicht aber als einen Lohn für sein Verhalten auf Erden**). Endlich hängt damit auch zusammen, daß Johannes als Zweck der Menschwerdung besonders (aber keineswegs ausschließlich) hervorhebt, daß Gott selbst in dem fleischgewordenen Logos sich den Menschen sichtbar darstellte (vgl. Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 1, 2. u. v. add. Stellen), während unser Vf. fast ausschließlich das Erlösungs- und Versöhnungswerk als Zweck der Menschwerdung des Sohnes betrachtet.

---

*) Wie aus einigen von ihm berichteten Aussprüchen Christi, namentlich aus Joh. 17, 5. hervorgeht, nach welcher Stelle Christus während seines Erdenlebens seine frühere δόξα nicht besaß. Es beruht also auf einem Mißverständniß von Joh. 1, 14., wenn Köstlin, S. 150 und 427 und Schwegler, II. S. 287 auf Grund dieser Stelle behaupten, der Logos habe seine ursprüngliche Herrlichkeit mit auf die Erde herabgebracht und es finde sich bei Johannes keine Spur davon, daß er mit dem Gedanken der Fleischwerdung den einer Erniedrigung verbunden habe. Was der Evangelist in Joh. 1, 14. sagen will, ist nur das, daß Jesus die göttliche δόξα des eingeborenen Sohnes in der Weise besessen habe, wie es mit dem σὰρξ ἐγένετο verträglich ist, und daß diese innerliche, verborgene Herrlichkeit von den Jüngern (natürlich mit dem Auge des Glaubens) geschaut worden ist, so daß ihnen die Wesensherrlichkeit Gottes in dem menschgewordenen Sohne offenbar und sichtbar wurde. Auch diese Stelle steht hiernach nicht im Widerspruch, sondern in Uebereinstimmung mit der Christologie unseres Briefes (vgl. §. 41); sie müßte sonst auch mit Joh. 17, 5. in Widerspruch stehen.

**) Obschon auch diese Betrachtungsweise, wie wir §. 46 gesehen haben, Anknüpfungspunkte in den johanneischen Reden Christi hat. —

Wir haben hier nur auf solche Unterschiede der johanneischen Christologie von der unseres Briefes aufmerksam gemacht, welche zeigen, daß in der ersteren eine noch höhere Vorstellung von der Person Christi vorliegt als in der letzteren; denn es würde uns zu weit führen, wenn wir alle in der Eigenthümlichkeit des Apostels Johannes und unseres Vf's begründeten Unterschiede anführen wollten. Darum haben wir z. B. die eigenthümlich johanneischen Begriffe ζωή und φῶς in ihrem Zusammenhang mit dem Begriff λόγος u. Ad. übergangen. — Als Resultat unserer Untersuchung aber können wir dies angeben: Die Christologie des Hebrbriefs bildet zwar den Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen; jedoch geht die johanneische in der höheren Auffassung der Person Christi noch ziemlich weit über jene hinaus; und jedenfalls ist ihr Unterschied von der johanneischen Christologie viel bedeutender als **der** von der paulinischen.

Anm Nach dem Vorgange Usteri's, S. 292 betrachten Schumann, S. 522. 564 f. und 702 und Weiß, S. 240 die paulinische Christologie als einen Fortschritt über die johanneische hinaus. Die beiden letzteren (Schumann, S. 827 f.) weisen dann der Christologie unseres Briefes ihre Stelle noch über der paulinischen (also auch über der johanneischen) an, so daß „im Hebrbrief jener Fortschritt seinen Abschluß" fände, und in ihm die höchste Stufe der Entwicklung der neutestam. Christologie vorläge. Usteri und Weiß stützen diese Ansicht darauf, daß bei Johannes der relative Gegensatz der niedrigeren und der höheren Betrachtungsweise der Person Christi in seiner vollen, bis zum scheinbaren Widerspruch sich steigernden Unmittelbarkeit zu Tage liege, während Paulus und noch mehr unser Vf. schon eine Lösung desselben versucht habe durch den Begriff der Selbstentäußerung, beziehungsweise der Erniedrigung unter die Engel. Allein der Gegensatz beider Betrachtungsweisen ist bei Johannes nicht so groß, als es hier vorausgesetzt wird, und jedenfalls lange nicht so groß, als bei Paulus und in unserem Briefe; und daraus daß Jo-

hannes den Gedanken der Selbstentäußerung oder Erniedrigung nicht ausdrücklich ausspricht, kann man nach dem, was wir oben bemerkt haben, nicht folgern, daß er es nicht „bis zur Aufhebung des Gegensatzes in der Klarheit des Begriffs" gebracht habe. — Schumann will gar dem Apostel Paulus und unserem Vf. eine größere Erkenntniß der Erhabenheit und Gottheit Christi zuschreiben, als dem Apostel Johannes. Was wir gegen diese Ansicht zu bemerken hätten, ergibt sich aus unsern obigen Erörterungen von selbst.

§. 49.

Ihr Verhältniß zu einigen palästinensisch-jüdischen Theologumenen und Aussagen über den Messias.

Wir verlassen nun den Boden der heiligen Schrift, um noch etwaigen Berührungspunkten der Christologie unseres Briefes mit der palästinensisch-jüdischen Theologie und mit der philonischen Logoslehre unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. — Was zunächst jene betrifft, so hat schon Schöttgen (I. S. 913 ff.) zu der Bezeichnung des Sohnes *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* die drei in den Targumim und bei den Rabbinen vorkommenden Ausdrücke זִיו יְקָרָא, זִיו אִיקוֹנִין, und קְלַסְתּוֹר פָּנִים verglichen; und Schlottmann*) hat geradezu behauptet, daß dieser und andere Ausdrücke, deren sich Paulus und der Vf. unseres Briefes bedienen um die göttliche Natur Christi zu bezeichnen von denselben aus der jüdischen Schultheologie entnommen worden seien. — Jedoch kann jedenfalls die dritte jener Formeln hier nicht in Betracht kommen, da sie dem Ausdruck unseres Briefes durchaus nicht entspricht. Die zweite entspricht demselben zwar einigermaßen; allein in den von Schöttgen aus Breschith rabba angeführten Stellen ist sie nur vom Angesicht Isaak's und Joseph's gebraucht, von deren Aehnlichkeit mit Abraham und Jacob die Rede ist. Ebenso bezeichnet die erste Formel, die

*) Das Buch Hiob, S. 129 f. —

sonst dem Ausdruck unseres Briefes ganz entspräche, in den beiden von Schöttgen aus dem Targum des Onkelos angeführten Stellen nur den Glanz auf dem Angesichte Mosis (Ex. 34, 29. Deut. 34, 7.). Fänden sich nicht auch andere, in welchen mit diesen Formeln — wir wollen nicht sagen der Messias aber doch — der geoffenbarte Gott bezeichnet würde, so müßten wir sagen, daß sie mit dem Ausdruck unseres Briefes ganz und gar nichts gemein haben. — Auf eine solche Stelle hat aber Schlottmann aufmerksam gemacht. Im Targum des Jonathan nämlich lautet der zweite Theil von Jes. 6, 1.: „und von dem Glanz seiner Herrlichkeit (זִיו יְקָרֵיהּ) war der Tempel angefüllt", und als Synonyma von יְקָרָא folgen dann die Ausdrücke יְקָר שְׁכִינָא und מֵימְרָא, welche bekanntlich in den Targumim den geoffenbarten Gott bezeichnen. Man wird zugestehen müssen, daß man hiernach nicht mit Bleek (II. S. 57) kurzweg sagen kann, die Formel זִיו יְקָרָא stehe in keinem Zusammenhang mit dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης in unserem Briefe. Denn es ist doch immerhin eine sehr bemerkenswerthe Erscheinung, daß das Targum mit dem völligentsprechenden chaldäischen Ausdruck die geoffenbarte Herrlichkeit Gottes bezeichnet.

Aus dem Buche Sohar könnten ferner einige Lehren angeführt werden, die mit christologischen Gedanken unseres Briefes verwandt sind, z. B. die Lehre, daß die Welt durch das Gesetz (בְּאוֹרַיְתָא) geschaffen worden sei*). Doch hätte dies wegen des späten Zeitalters dieses Buches (es ist den Juden vor dem 13ten Jahrhundert n. Chr. noch ganz unbekannt) hier kein Interesse für uns. —

Ein dem φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήμ. τ. δυν. αὐτοῦ in Hebr. 1, 3. entsprechender Gedanke findet sich in einigen Stellen aus dem Targum über die Bücher der Chronik und aus Breschith rabba und Schemoth rabba, die man bei

*) Vgl. Sohar, 2, fol. 161. ed. Amstel. —

Schöttgen (I. S. 919) und Bleek (II. S. 71) angeführt findet; doch wird in denselben nur von Gott selbst gesagt, daß er die Welt trage (סובל עולמו). —

Wichtiger ist, daß in Schemoth rabba sect. 19 fol. 118. 4 ein Ausspruch des R. Nathan angeführt wird, in welchem mit Beziehung auf Ps. 89, 28. gesagt ist, daß Gott den Messias (freilich in anderem Sinne, als in welchem unser Brief den Sohn πρωτότοκος nennt) zum erstgeborenen König machen werde*); ferner daß nach einer im Jalkut Schimeoni angeführten Stelle des Tanchuma der Messias über Abraham, Moses und die Engel (מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת vgl. Hebr. 1, 14.) erhaben sein soll**); und endlich daß auch die älteren Rabbinen Ps. 110, 1. auf den Messias beziehen und von ihm sagen, daß er zur Rechten Gottes sitzen werde***). —

Wir sehen hieraus, daß die Christologie unseres Vf's Anknüpfungspunkte in der älteren palästinensisch-jüdischen Schultheologie hat; und da wir schon früher (§. 26 und 27) erkannt haben, daß diese palästinensisch-jüdische Theologie nicht ohne Einfluß auf die religiösen Vorstellungen unseres Vf's geblieben ist, so muß namentlich der targumische Ausdruck זִיו יְקָרָא im Vergleich mit dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης in unserem Briefe unsere volle Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. — Auch dürfen wir im Hinblick auf die angeführten rabbinischen Aussprüche getrost behaupten, daß es auch den Juden-Christen in Palästina nicht so gar überraschend und auffallend sein konnte, daß der Vf. Christum als über Mosen und die Engel erhaben darstellte, vorausgesetzt, daß sie ihn noch als den Messias anerkannten. Dies ist nämlich für die Entscheidung der Frage, ob die Empfänger unseres Briefes in Palästina zu suchen sind, oder nicht, von einiger Bedeutung (vgl. S. 28). —

*) Schöttgen, I. S. 922.

**) Schöttgen, I. S. 905.

***) Schöttgen, I. S. 192. Vgl. auch Delitzsch, S. 40. —

§. 50.

Ihr Verhältniß zur philonischen Logoslehre.

Schließlich haben wir noch die Christologie unseres Vf's mit der Logoslehre Philo's zu vergleichen. Wir dürfen uns einer eingehenderen Untersuchung des zwischen denselben bestehenden Verhältnisses um so weniger entziehen, da sich die Ansicht, nach welcher unser Vf. die Schriften Philo's gelesen haben und von der philonischen Lehre abhängig sein soll, hauptsächlich auf die angebliche Verwandtschaft der Christologie unseres Briefes mit der Logoslehre Philo's stützt. —

Delitzsch (S. 8—10. 149—152) wagt zwar nicht mehr zu behaupten, als daß zwischen der alexandrinischen Logoslehre und der neutest. Christologie „ein geschichtlicher innerer Zusammenhang" bestehe, indem in Philo's Geiste neutest. Erkenntniß aufdämmere; dagegen erkennt er ausdrücklich an, daß die philonische Logoslehre sich mit der neutest. nicht decke, und daß diese nicht aus jener geschöpft sei. Auch Bleek und Köstlin drücken sich noch etwas vorsichtig aus, jener indem er sagt, daß die alexandrinische und namentlich philonische Logoslehre mit den christologischen Lehren unseres Briefes verwandt und nicht ohne Einfluß auf dieselbe gewesen sei*); dieser (S. 395 ff.), indem er bemerkt, der Sohn des Hebrbriefes als Abglanz Gottes und Vermittler der Schöpfung erinnere sehr an den alexandrinischen Logos; der Vf. scheine die Prädicate, durch welche er das Wesen des Sohnes in seinem Verhältnisse zu Gott und zu der Welt bestimme, theilweise der alexandrinischen Theologie entnommen zu haben; jedoch habe er den Begriff Logos durchaus noch nicht auf den Sohn angewendet. Weiter geht schon Schumann in der Behauptung (II. S. 775 f. 779): die beiden ersten Prädicate des Sohnes in 1, 3. wiesen deutlich auf die alexandri-

---

*) Vgl. Bleek, I. S. 398 ff. II. zu 1, 2. (S. 41 f.); zu 1, 3. (S. 59); zu 1, 6. (S. 128 f.). Vgl. auch Schulz, S. 265 ff. und Lünem. zu 1, 2. —

nische, namentlich philonische Lehre zurück; es sei klar, daß der Vf., wie Paulus, die alexandrinische Logoslehre benützt habe, um die Idee von dem göttlichen Wesen in Christo dem menschlichen Verstande begreiflicher zu machen; und noch deutlicher erhelle dies aus dem über die Weltschöpfung und Welterhaltung Gesagten. — Den letzten Schritt hatte aber schon Schwegler gethan*). Nach ihm „sind alle christologischen Attribute im Eingange des Briefes philonisch und beruhen auf einer Uebertragung der alexandrinischen Logoslehre auf die Christologie;" der Vf. habe „den ersten bahnbrechenden Versuch" gemacht „den synoptischen *υἱὸς θεοῦ* (d. h. die historische Person des Messias) mit dem philonischen *λόγος θεοῦ* zu combiniren;" freilich thue er dies „noch schüchtern, halb experimentirend und nicht ohne eine gewisse Ambiguität;" namentlich vermeide er noch den Namen Logos, und habe überhaupt „eine bestimmtere Fassung und allseitigere Durchführung ..., der Neuheit seines Unternehmens sich wohl bewußt, seinem Principe noch nicht gegeben." —

Um diese Ansichten richtig beurtheilen zu können, wollen wir uns zunächst, was in der philonischen Lehre den christologischen Aussagen unseres Briefes entspricht, zusammenstellen!

Auch Philo nennt seinen Logos öfters *υἱὸς τοῦ θεοῦ, πρωτόγονος, πρωτόγονος λόγος, πρωτόγονος υἱὸς, πρεσβύτατος υἱός***). Er bezeichnet ihn als *εἰκὼν θεοῦ* oder *ἀπεικόνισμα τοῦ θεοῦ****). Auch das Wort *ἀπαύγασμα* kommt

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 286 f. 302. 313—315. —

**) Vgl. z. B. de agricult. p. 195; de confus. lingu. p. 329: *τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε*; ibid. p. 341. — Daß Philo den Logos (*ἐν καταχρήσει*) *θεός* und *δεύτερος θεός* nennt, übergehen wir als für die Vergleichung mit der Christologie unseres Briefes unwichtig (vgl. §. 30). —

***) Vgl. de confus. lingu. p. 329. 334. 341; de opific. mund. p. 6; qu. rer. div. haer. p. 512; de somn. p. 600. —

wenigstens dreimal in den Schriften Philo's vor*); nun ist freilich in keiner derselben der Logos unmittelbar ἀπαύγασμα der Herrlichkeit Gottes genannt; aber wenn Philo sagt, jeder Mensch sei κατὰ τὴν διάνοιαν mit dem θεῖος λόγος verwandt, indem er ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως sei, so ist damit mittelbar auch der Logos als ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως bezeichnet. —

Ferner sagt Philo von Gott selbst, er sei das πρῶτον φῶς und παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον**) oder er sei die ἀρχέτυπος αὐγή***), und von dem Logos, er sei τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς†). Auch veranschaulicht er das Verhältniß des an sich unsichtbaren Gottes zu dem Logos sofern dieser die Offenbarung Gottes ist, indem er damit das Verhältniß der Sonne zu dem der Sonne gegenüberstehenden Glanze, d. h. zu dem durch den Reflex ihrer Strahlen ent-

*) Vgl. de plant. Noe, p. 221, wo die Welt ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου genannt ist; ferner de opific. mund. p. 33: Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ; und endlich de special. legg. (Mang.), II. p. 356: Τὸ δ᾽ἐμφυσώμενον δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα, καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. —

**) De somn. p. 576. —

***) De Cherub. p. 124: Αὐτὸς δ᾽ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. —

†) De somn. p. 576. Vgl. sacr. leg. Alleg. lib. I. p. 44: τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ u. s. w.; sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 92: Τί γὰρ ἂν εἴη λαμπρότερον ἢ τηλαυγέστερον θείου λόγου. Vgl. auch was Philo de somn. p. 582 von dem dem Menschen von Gott gegebenen Logos, und was er de opif. mund. p. 6 von dem νοητὸν φῶς, dem Abbilde des Logos, welches πανάυγεια genannt ist, sagt.—

standenen Sonnenbilde vergleicht*). — Wenn er ferner das πνεῦμα des Menschen einen τύπον τινα καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως nennt und zur Erläuterung des Satzes, daß die vernünftige Seele ein Abbild Gottes ist, von derselben sagt, sie sei οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος, so dürfen wir hieraus schließen, daß er den Logos, ähnlich wie der Vf. unseres Briefes, als χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ betrachtet hat; denn nur unter dieser Voraussetzung wird die Seele dadurch, daß die Züge des Logos ihr gleichsam aufgeprägt werden, ein Abbild Gottes**). —

Was dann das Verhältniß des philonischen Logos zu der Welt betrifft, so nimmt auch er eine Mittlerstellung zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer ein***). Er war ehe die Welt war. Durch ihn ist die ganze Welt geschaffen worden, indem Gott ihn bei der Schöpfung als ὄργανον oder ἐργαλεῖον gebrauchte†). Ferner ist er das

*) Vgl. de som. p. 600: Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι . . . . οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι. Ein ähnlicher Gedanken findet sich in de monarch. I. p. 816. —

**) Vgl. Qd. det. pot. insid. sol. p. 170 mit de plant. Noe p. 217. — Obige Folgerung wäre jedoch nicht berechtigt, wenn der Logos nicht als χαρακτὴρ τῆς σφραγίδος τοῦ θεοῦ, sondern selbst als σφραγίς bezeichnet wäre, wie aus de profug. p. 452 und de opif. mund. p. 5 zu entnehmen ist. —

***) Vgl. Qu. rer. div. haer. p 509 (μεθόριος στάς).

†) Vgl. de Cherub. p. 129. besonders die Worte: ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεόν, ὑφ᾽ οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι᾽ οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 79: ἑρμενεύεται οὖν Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ ὁ θεός· σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. De monarch. II. p. 823: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Ferner de migrat. Abrah. p. 389; de confus. lingu. p. 329 und die oben angeführte Stelle sacr. leg. Alleg. lib. I. p. 44. —

Band, welches das Weltall zusammenhält, und die einzelnen Theile desselben nicht auseinanderfallen läßt *). Endlich nennt ihn Philo den *πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός* und den *ἐξάρχων* Gottes; er vergleicht ihn mit einem *μεγάλου βασίλεως ὕπαρχος* und läßt Gott mit Bezug auf ihn sagen: *Τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ* **). —

Wenn wir mit diesen Sätzen die Christologie unseres Vf's vergleichen, so können wir nicht leugnen, daß diese in Vielem mit der philonischen Logoslehre verwandt ist, und theilweise in sehr auffallender Weise mit ihr übereinstimmt.

Aber damit haben wir noch keineswegs zugegeben, daß die Ansicht, nach welcher unser Vf. die Schriften Philo's gelesen, und die Prädicate, welche er dem Sohne beilegt, aus der philonischen Logoslehre entnommen haben soll, sich als eine begründete rechtfertigen lasse. Uns ist vielmehr ein solcher unmittelbarer Einfluß Philo's auf die Ausbildung der christologischen Anschauungen unseres Vf's von vornherein sehr unwahrscheinlich. Denn müßten wir, wenn er stattgefunden hätte, nicht erwarten, daß in unserem Briefe der vorweltliche Sohn auch mit dem Namen „Logos" bezeichnet würde? oder wenigstens, daß der Vf. auch die präexistente Person Christi als solche „Sohn Gottes" genannt, und sich überhaupt nicht so ausschließlich auf dem historischen Standpunkte gehalten hätte? — Wenn wir aber erst den Sinn der philonischen Ausdrücke und Aussagen

---

*) De profug. p. 466: *ὅ τε γὰρ τοῦ Ὄντος λόγος, δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων . . . καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι.* Vgl. auch de Mose III. p. 673 und qu. rer. div. haer. sit, p. 507. —

**) Vgl. de Cherub. p. 114; de confus. lingu. p. 328: de agricult. p. 195; de somn. I. p. 600. —

genauer prüfen, so stellt sich eine so bedeutende Verschiedenheit zwischen seiner Logoslehre und der Christologie unseres Briefes heraus, daß wir uns nicht bedenken, jeden näheren Zusammenhang zwischen beiden in Abrede zu stellen. — Schon der Sinn, in welchem unser Vf. die Namen „Sohn Gottes" und πρωτότοκος gebraucht, ist ein ganz anderer, als der der entsprechenden philonischen Ausdrücke. Zwar ist die Bemerkung Dähne's *), „daß Philo den Logos nicht als bildende Kraft Gottes dessen Sohn nannte (wie dies im christlichen Sinne der Fall sei), sondern als gebildete Welt" nicht recht begründet **); man kann nur sagen, daß der Logos, sofern er mit dem κόσμος νοητός identisch ist, am häufigsten „Sohn Gottes" genannt wird ***). Aber jene Bemerkung gibt uns wenigstens einen richtigen Fingerzeig. Nach dem Hebrbriefe ist nämlich der Sohn wesentlich von der Welt geschieden; sein Verhältniß zu Gott ist ein ganz einzigartiges; und gerade dies einzigartige Verhältniß zu Gott, durch welches er vor allen Creaturen und namentlich auch vor den Engeln ausgezeichnet ist, wird durch die Namen „Sohn" und πρωτότοκος bezeichnet. Dagegen steht der philonische Logos nicht in einem solchen einzigartigen Verhältnisse zu Gott; er ist nur der älteste, der Zeit und dem Range nach erste Sohn Gottes; denn die sichtbare Welt, der κόσμος αἰσθητός ist der νεώτερος υἱὸς θεοῦ, der μόνος καὶ ἀγαπητὸς αἰσθητὸς υἱός und auch der υἱός schlechtweg †). Gott heißt in wesentlich gleichem Sinne „Vater der Welt," „Vater aller Dinge," „Vater des Seienden"

---

*) G. d. j. al. R. Ph. I. S. 252, Anm. 244. —

**) Vgl. z. B. Philo de confus. lingu. p. 329, wo von dem πρεσβύτατος υἱός gesagt ist, er habe dem Vater alsbald nachgeahmt und auf die παραδείγματα ἀρχέτυπα hinblickend, die εἴδη gebildet. —

***) Vgl. z. B. Qu. deus sit immut. p. 298. —

†) Vgl. Qu. deus sit immut. p. 298; de ebriet. p. 244; de monarch. I. p. 816; II. p. 825. —

u. dgl., in welchem er Vater des Logos ist*); ja wie Gott der Vater und die σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ die Mutter des Weltalls ist**), so sind sie auch Vater und Mutter des λόγος θεῖος***). — Auch das, daß der Name ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος und ἀρχάγγελος πολυώνυμος als gleichbedeutend mit πρωτόγονος λόγος vorkommt†), ist ein Beweis dafür, daß der letztere und die ihm entsprechenden Namen kein einzigartiges Verhältniß des Logos zu Gott bezeichnen. Werden doch auch die Engel oft geradezu λόγοι oder λόγοι θεῖοι (auch θεοί) genannt. Der philonische Logos ist also von ihnen nicht wesentlich verschieden. Und da möchten wir denn beiläufig auch die Frage zur näheren Erwägung empfehlen, ob wohl unser Vf., wenn er in seinen christologischen Anschauungen wirklich von Philo abhängig wäre, die unvergleichliche Erhabenheit des Sohnes über die Engel so nachdrücklich hätte geltend machen können? — Auch müssen wir noch auf die nicht unwichtige Thatsache aufmerksam machen, daß unser Vf. — abgesehen von dem gewiß nicht aus Philo entnommenen Namen υἱὸς τοῦ θεοῦ — keinen der oben angeführten, philonischen Ausdrücke, wohl aber den bei Philo nicht vorkommenden††) Ausdruck πρωτότοκος gebraucht†††). —

---

*) Vgl. z. B. de confus. lingu. p. 329; und die drei zuletzt angeführten Stellen. —

**) Vgl. de ebriet. p. 244; qd. det. pot. insid. sol. p. 165. 176.

***) De profug. p. 466: (λόγος θεῖος) γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν. —

†) Vgl. de confus. lingu. p. 341.

††) Darum ist auch die Bemerkung Carpzov's (S. 33) in Philo de agricult. p. 195 habe man statt πρωτόγονος: πρωτότοκος zu lesen, sicher unrichtig. —

†††) Vgl. zu dieser ganzen Erörterung Arm. Gust. Hoelemann: de evangelii joannei introitu introitus Geneseos augustiore effigie, S. 35 f. —

Aehnlich wie mit dem Namen πρωτόγονος υἱός verhält es sich nun auch mit dem von Philo nicht einmal unmittelbar dem Logos beigelegten Prädicate ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως und mit der Vorstellung, daß er das Gepräge des göttlichen Wesens an sich trage. Denn auch damit ist im Sinne Philo's von dem Logos nicht etwas ihn von der Kreatur Unterscheidendes ausgesagt; vielmehr ist ja in den betreffenden Stellen zunächst von dem menschlichen πνεῦμα und der menschlichen ψυχὴ λογική die Rede. Auch hier ist also ein großer Unterschied zwischen dem Sinne der philonischen und dem der entsprechenden Ausdrücke unseres Vf's. —

Wenn nach unseren obigen Bemerkungen der philonische Logos nicht so wie der Sohn des Hebrbriefes von der Welt geschieden und unterschieden ist, so muß auch die Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt, welche Philo seinem Logos zuschreibt, eine andere sein, als die, welche der Sohn nach der Lehre unseres Vf's einnimmt. Und dies ist denn auch wirklich der Fall. Der philonische Logos ist nämlich zunächst, noch abgesehen von der Welt, nichts Anderes als die göttliche Vernunft. Als nun Gott die sichtbare Welt erschaffen wollte, formte er zuerst den κόσμος νοητὸς oder τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμον, um nach diesem ἀρχέτυπον παράδειγμα den κόσμος αἰσθητός zu bilden. Jener hat aber seinen Ort nirgends anders als in dem θεῖος λόγος, in der göttlichen Vernunft, wie die νοητὴ πόλις, welche ein Baumeister entwirft, bevor er eine Stadt baut, nicht ausser ihm sondern nur in seiner Seele vorhanden ist. Der νοητὸς κόσμος ist also in dem Logos enthalten; oder vielmehr er ist im Grunde nichts Anderes als θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος; denn die Vernunft des Weltschöpfers ist, sobald sie concret gedacht wird, mit der Ideenwelt identisch, und kann darum auch selbst als das ἀρχέτυπον παράδειγμα betrachtet werden. Bei der Weltschöpfung nun zieht der Logos, sofern er nämlich mit der Ideenwelt identisch ist, die Welt wie ein Kleid an, indem er sich, wie sich die einzelne Seele mit dem Körper und die διάνοια des Weisen mit den

Tugenden bekleidet, mit den vier Elementen und dem, was (durch seine eigene scheidende und besondernde Wirksamkeit; vgl. §. 27) aus diesen entstanden ist, umhüllt. So gestaltet, erfüllt, durchdringt und verbindet er Alles *). —

Der philonische Logos war also ehe die Welt war, weil natürlich die Ideenwelt oder die dieselbe in sich tragende göttliche Vernunft vor der sichtbaren Welt vorhanden sein mußte; er war das *ὄργανον*, durch welches Gott die Welt geschaffen hat, weil Gott mittelst der, durch und durch mit *ασωμάτοις δυνάμεσιν* erfüllten Ideenwelt **) aus der noch gestalts- und eigenschaftslosen Substanz oder aus den vier Elementen die sichtbare Welt geschaffen hat; als der geordnete Inbegriff der Schöpfungsgedanken Gottes, die aber eben als göttliche Gedanken auch wirksame *δυνάμεις* sind, hält er die einzelnen Theile der Welt zusammen; und als solcher ist er endlich auch der *κυβερνήτης τοῦ παντός*. — Wie ganz anders ist doch die Mittlerstellung, welche nach unserem Briefe der Sohn zwischen Gott und der Welt einnimmt! Hier ist es eine Person, durch welche die Weltschöpfung und -erhaltung vermittelt, und der die Weltherr-

---

*) Vgl. **Philo de opif. mund. p. 3. p. 4:** *Καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.* **P. 5:** *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος ...... Δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φάμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* **P. 7:** *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.* **De profug. p. 466:** *Ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ Ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται· ἡ δ' ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα· ἡ δὲ τοῦ σοφοῦ διάνοια τὰς ἀρετάς.* Vgl. auch die bald folgenden Worte, welche wir schon früher angeführt haben. —

) Vgl. **de somn. p. 574.

schaft übertragen ist, eine Person, welche nicht in der Welt ist, dieselbe nicht wie ein Gewand anzieht, sondern außer ihr stehend, und über sie hoch erhaben, sie trägt durch ihr göttliches Machtwort. Von dem Gedanken, daß der Sohn die Ideenwelt in sich getragen habe, findet sich in unserem Briefe keine Spur, wie denn auch die Unterscheidung eines κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός völlig außerhalb des Gesichtskreises unseres Vf's liegt. —

Wie mag man doch bei einer so tiefgreifenden Verschiedenheit zwischen der philonischen Logoslehre und der Christologie unseres Vf's davon reden, daß dieser seine Characteristik des Sohnes von Philo entlehnt, oder daß die philonische Logoslehre einen Einfluß auf die Ausbildung seiner christologischen Anschauungen geübt habe?! — Man wird uns entgegen halten: trotz aller Verschiedenheit bleibt doch immer noch eine auffallende und nicht zu leugnende Verwandtschaft in der beiderseitigen Auffassung des Verhältnisses des Logos (beziehungsweise des Sohnes) zu Gott und zu der Welt. — Wir sind auch weit davon entfernt, diese schon oben zugestandene Verwandtschaft jetzt wieder in Abrede stellen zu wollen. Aber man baue doch nicht zu viel auf dieselbe! Die Christologie unseres Vf's hat mit der philonischen Logoslehre Nichts gemein, was nicht als Gemeingut des ganzen jüdischen Alexandrinismus anzusehen ist. Wir erinnern daran, daß auch die Essäer περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ Παντὸς γενέσεως philosophirten, und zwar ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει *); werden nicht auch sie von einem Unterschied in dem göttlichen Wesen gewußt, und das Verhältniß des Logos oder der Weisheit zu Gott und zu der Welt in ähnlicher Weise aufgefaßt haben, wie Philo? Besonders aber müssen wir darauf hinweisen, daß die christologischen Aussagen unseres Vf's ihrem Inhalte und ihrem Ausdrucke nach noch viel mehr

*) Vgl. Philo qd. omn. prob. lib. s. p. 877. —

an **das** erinnern, was wir in dem alexandrinischen Buche „die Weisheit Salomonis" von der *σοφία* lesen, als an **das**, was Philo von seinem Logos sagt. Dort lesen wir (Sap. 7, 25 f.) von der Weisheit: *Ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.* Ferner sagt Pseudosalomon von Gott (Sap. 9, 1. 2.): *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον;* er nennt die Weisheit *τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον* (Sap. 9, 4. vgl. 8, 3.), und redet Gott (Sap. 9, 9.) in den Worten an: *Καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου, καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον.* Warum nimmt man nicht lieber an, daß unser Vf. in bewußter oder unbewußter Reminiscenz an solche Schilderungen der *σοφία* seine Characteristik des Sohnes niedergeschrieben habe, besonders da er, wie die Beziehungen auf die Bücher der Makkabäer in Hebr. 11 beweisen, mit den altest. Apokryphen wohlbekannt war, während seine Bekanntschaft mit den philonischen Schriften äußerst zweifelhaft ist? —

Aber es waren ja nicht einmal blos die alexandrinischen Juden, welche Derartiges von der Weisheit aussagten. Schon in dem canonischen Buche der Sprüche findet sich bekanntlich eine ähnliche Schilderung derselben. Da las unser Vf. in seiner LXX (Prov. 8, 22 ff.): *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με· ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι .... γεννᾷ με ..... Ἡνίκα ἡτοίμαζε τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ ...... καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν, καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ* u. s. w. — Und in dem palästinensischen Buche des Jesus Sirach wird von der Weisheit gesagt: *Προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία, καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος* (1, 4.); und

dieselbe rühmt sich: Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον, καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν· ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης· γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη, καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα ..... πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ᾽ ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω (24, 3—6. 9.). — Endlich steht ja auch das מֵימְרָא דַיְיָ der palästinensisch-jüdischen Theologie ebensowohl in einem ähnlichen Verhältnisse zu Gott, wie der Sohn des Hebrbriefes, als dies hinsichtlich der σοφία oder des philonischen Logos der Fall ist; ja das מֵימְרָא wird — wie wir gesehen haben (§. 49) — sogar auch mit einem dem Prädicate des Sohnes ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ völlig entsprechenden Ausdrucke bezeichnet. —

Wir bedenken uns nun nicht in solchen nicht nur dem alexandrinischen, sondern auch dem palästinensischen Judenthume angehörigen Lehren mit Delitzsch ein Aufdämmern der neutest. Erkenntniß des dreieinigen Wesens Gottes und eine heilsgeschichtliche Vorbereitung auf das Verständniß der Offenbarung Gottes in Christo anzuerkennen; denn auch wir sind nicht der Ansicht, „daß die durch die Geschichte und das Bewußtsein Israels hindurchgehende Linie göttlicher Vorbereitung auf Christum mit dem letzten canonischen Buche" abgebrochen ist *). Aber wir protestiren auf's Entschiedenste gegen jede Ansicht, welche jene alexandrinischen und palästinensischen Theologumenen irgendwie zur Quelle der neutest. Gotteserkenntniß, insonderheit der Erkenntniß des Verhältnisses des ewigen Sohnes zum Vater machen, oder denselben einen materiellen Einfluß auf die neutest. Christologie zuschreiben will. Denn diese hat ihrem ganzen Inhalte nach in der Offenbarung Gottes in Christo, namentlich in dem Selbstzeugnisse Christi ihre alleinige Quelle. Jene durch mancherlei Irrthümer getrübten vorchristlichen Erkenntnisse sind der neutest. Offenbarung nur voran-

*) Vgl. Delitzsch, S. 8 f. —

gegangen, wie die Dämmerung dem hellen Tageslichte vorangeht, damit das Auge dasselbe ertragen kann *). Sie haben nur das Erfassen und Verstehen der neutest. Offenbarungs-Wahrheit erleichtert, nicht aber diese selbst erst in das rechte Licht gestellt. —

Eine solche Vorbereitung auf die Erkenntniß Christi hat wohl auch bei dem Vf. unseres Briefes stattgefunden, bevor er das Wort von Christo vernommen hat. Da sich uns nun die Ansicht, daß er ein Mann von alexandrinischer Bildung war, schon früher empfohlen hat (vgl. §. 27), und da auch seine Characteristik des Sohnes am meisten an die Schilderung der σοφία in einem alexandrinischen Buche erinnert, so liegt allerdings die Annahme nahe, daß jene Vorbereitung in einer gewissen Bekanntschaft mit der alexandrinischen Theosophie bestand. Doch haben wir nicht die mindeste Berechtigung dem Vf. eine Kenntniß gerade der philonischen Schriften zuzuschreiben. Es wäre recht wohl möglich, daß er jene Bekanntschaft nur der „Weisheit Salomonis" verdankte. Wenigstens weist unseren obigen Erörterungen zu Folge seine Christologie nur auf eine frühere Bekanntschaft mit solchen Schriften hin, in welchen die alexandrinische Theosophie mit der palästinensischen noch fast gleichen Schritt hielt, und überhaupt noch vielfach palästinensisch-jüdisch gefärbt war, und eine solche Schrift ist eben das Buch der Weisheit **). Dagegen sind es gerade die besonderen (specifisch-alexandrinischen) Dogmen der weiter ausgebildeten alexandrinischen Gnosis, mit denen die Christologie unseres Vf's nichts mehr gemein hat, und rücksichtlich derer keinerlei Verwandtschaft, sondern nur ein tiefgreifender Unterschied zwischen ihr und der philonischen Logoslehre besteht. — So bestätigt sich uns auch hier die schon früher ausgesprochene Ansicht (vgl. §. 26. 27), daß unser Vf. seine Bildung in einer Schule

---

*) Vgl. Delitzsch, S. 150. —

**) Vgl. Herzfeld a. a. O. II. S. 76 und 480 f. —

erhalten haben muß, in welcher zwar der Geist des alexandrinischen Judenthums waltete, in welcher aber auch die palästinensisch-jüdischen Anschauungen treuer bewahrt wurden, als von den unter dem Einflusse der griechischen Philosophie stehenden alexandrinischen Philosophen. —

Das Resultat unserer Vergleichungen ist eine Bestätigung der früher gewonnenen Resultate. Namentlich ist uns jetzt der Einfluß der paulinischen Predigt auf die Entwicklung der christlichen Wahrheits-Erkenntniß unseres Vf's ganz gewiß, da dieser nach §. 47 seine Erkenntniß Christi unmittelbar oder mittelbar hauptsächlich dem Apostel Paulus verdankt, obschon er vielleicht auch das Zeugniß anderer Apostel von Christo gehört hat. — Er kam aber der paulinischen Predigt von dem Sohne Gottes in Folge seiner Schulbildung schon mit einem offenen und gereiften Verständniß entgegen, und hat dieselbe darum auch nicht einfach aufgenommen, sondern sie in Freiheit und Selbständigkeit seiner eigenen Eigenthümlichkeit und seinem Bildungsgange entsprechend verarbeitet und weiter fortgebildet, und zwar so, daß auch sein fortwährendes Studium des altteſt. Gotteswortes nicht ohne allen Einfluß auf die Ausbildung seiner christologischen Anschauungen geblieben ist. —

Was sodann die Stellung der Christologie des Hebrbriefes in der neutest. Lehrentwicklung betrifft, so reiht sie sich unmittelbar an die entwickeltste Gestalt der paulinischen Christologie (in den jüngeren paulinischen Briefen) an, und bildet den Uebergang von dieser zu der johanneischen Christologie; doch ist ihr Abstand von der letzteren noch weit größer, als der Fortschritt über die spätere paulinische Christologie.

Die nächste Aufgabe die uns nun obliegt ist die Darlegung des dritten Gedankenkreises unseres Vf's, welcher nach §. 4 die Vollkommenheit der von Gott im neuen Bunde getroffenen, die τελείωσις des Bundesvolkes bezweckenden Veranstaltungen, namentlich also die Vollkommenheit der neutest. Versöhnungsanstalt zum Gegenstande hat. —

Dritter Haupttheil.

Die Veranstaltungen Gottes, durch welche das neutest. Bundesvolk zur τελείωσις gelangt.

§. 51.

Einleitende Bemerkungen.

Wenn der neutest. Offenbarungsmittler, als der Sohn Gottes, über alle menschlichen und übermenschlichen Vermittler der alttest. Offenbarung unendlich erhaben ist, und in einem einzigartigen Verhältnisse zu Gott steht, so muß auch das durch ihn gesprochene Gotteswort eine die alttest. weit übertreffende, ja es muß die höchste und schlechthin vollkommene Gottesoffenbarung sein (vgl. §. 9). Die Entwicklung des zweiten Gedankenkreises dient also dem Grundgedanken des Vf's, daß der neue Bund weit vorzüglicher ist, als der alte, zur Begründung. — Aber auch die vollkommenste Gottesoffenbarung ist für sich allein kein genügendes Mittel, um den Zweck der Bundesschließung zu erreichen, d. h. um ein Verhältniß zwischen Gott und dem erwählten Volke herzustellen, in welchem die Verheißung: „Ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein" in vollkommener Weise erfüllt ist. Zur Erreichung dieses Zieles sind (nach §. 4) besondere Veranstaltungen Gottes, welche eine Sündensühnung und Sündenreinigung zum Zwecke haben, erforderlich. Mangelten diese dem neuen Bunde, so könnte er nicht als ein zweiter Bund selbständig dem alten Bunde an die Seite, und noch weniger unter Aufhebung des letzteren an dessen Stelle treten. Der Vf. muß also den Hebräern zeigen, daß solche Veranstaltungen Gottes im neuen Bunde wirklich vorhanden sind;

und er muß, wenn er seinen Grundgedanken vollständig begründen will, nachweisen, daß auch sie im neuen Bunde weit vorzüglicher und wirkungskräftiger sind, als im alten. —

Jene Veranstaltungen sind jedoch nicht nur dazu erforderlich, daß dem Volke Gottes nach errichtetem Bunde das Gelangen zu dem ihm gesteckten Ziele ermöglicht werde. Vielmehr kann auch schon der Bund selbst nicht ohne sie aufgerichtet werden; denn die Bundschließung ist ja schon der Anfang eines Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem Bundesvolke; und namentlich fällt mit der Aufrichtung des neuen Bundes schon der Anfang der Erfüllung der Verheißung: „Ich werde ihr Gott, und sie werden mein Volk sein" zusammen (vgl. §. 7). Darum müssen die neutest. Veranstaltungen, welche die τελείωσις des Bundesvolkes bezwecken, schon bei der Stiftung des neuen Bundes getroffen worden sein. Ja dieselben sind sogar für die Aufrichtung des neuen Bundes noch wichtiger und nothwendiger, als die neutest. Gottesoffenbarung. —

Wenn nun Christus, der Sohn Gottes, wirklich der Stifter, oder genauer: der Vermittler bei der Stiftung (μεσίτης) des neuen Bundes ist, so kann er nicht blos das neutest. Gotteswort verkündigt haben, sondern es müssen auch in ihm und durch ihn jene die τελείωσις des Bundesvolkes bezweckenden Veranstaltungen getroffen sein. Als μεσίτης des neuen Bundes muß er das Doppelamt des den Heilswillen Gottes verkündigenden Offenbarungsmittlers und des das Volk vor Gott vertretenden, und seine Sünden durch die Darbringung eines vollkommenen Opfers sühnenden Hohepriesters haben. Brachte es doch auch der Beruf, den Moses als μεσίτης des alten Bundes (vgl. Gal. 3, 19 f.) hatte, mit sich, daß er nicht nur im Namen und Auftrag Gottes dem erwählten Bundesvolke das ihm mitgetheilte Gesetz verkündigte (vgl. 12, 19—21.), sondern daß er auch Gott ein die Sünden des Volkes sühnendes Bundesopfer darbrachte (9, 19 f.). Bei dem neutest. Bundesmittler ist die Erfüllung dieser Doppelaufgabe noch viel unum-

gänglicher nöthig*). — So faßt denn auch der Vf., was Christum zum „Mittler des neuen Bundes" macht, in zwei durch den Artikel zu einer Einheit verbundene Amtsnamen zusammen, indem er ihn ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν nennt (3, 1.). Christus ist nämlich „der unserem (christlichen) Bekenntnisse angehörige Abgesandte," weil der Sohn von Gott gesandt wurde, um als Bote Gottes an die Menschen diesen den göttlichen Heilswillen zu verkündigen (vgl. 3, 1. mit 1, 1. — 2, 4.); und er ist „der unserem Bekenntnisse angehörige Hohepriester," weil er die Sünden des Volkes Gottes, als dessen Vertreter vor Gott, durch das von ihm dargebrachte Opfer gesühnt und dadurch das Volk geheiliget hat (vgl. 3, 1. mit 2, 17 f.). In ersterer Beziehung ist er als Mittler des neuen Bundes der Vertreter Gottes für die Menschen, in letzterer — nach 5, 1. und 8, 3. — der im Namen der Menschen Opfer und Fürbitte darbringende Vertreter der Menschen vor Gott, wie schon Bengel z. d. St. feinsinnig bemerkt hat, indem er den Unterschied der beiden Amtsnamen kurz und treffend in den Worten bezeichnet: qui dei causam apud nos agit und qui causam nostram apud deum agit**). —

---

*) Vgl. das οὐδέ in 9, 18. —

**) Obige Bemerkung ist, wie die angeführten Stellen beweisen, richtig, obschon Christus als Hohepriester nicht nur von Gott aufgestellt ist, sondern auch den Menschen die Gnadengaben Gottes vermittelt. —

Fast alle neueren Ausleger haben die Stelle 3, 1. in der Hauptsache übereinstimmend erklärt. Was das Einzelne betrifft, so können wir der Ansicht Ebrard's, daß der Vf. Christum mit Beziehung auf den alttest. מַלְאַךְ יְהוָה ἀπόστολος nenne, nicht beistimmen; aber auch nicht der schon von älteren Auslegern ausgesprochenen Ansicht Bleek's, daß Christus schon mit Beziehung auf Moses ἀπόστολος genannt werde, wogegen Moll (II. S. 14 ff.) mit Recht bemerkt, daß die ersten Worte des Verses ὅθεν κατανοήσατε auf das Vorhergehende zurückweisen, und daß darum auch die beiden Bezeichnungen Christi — wie oben angedeutet wurde — im Rückblick auf das schon

So Großes nun der Vf. von Christo, sofern er ἀπόστολος ist, sagt, und so nachdrücklich er zur Beachtung und gläubigen Aneignung der neutest. Offenbarung ermahnt, so legt er doch, wo es sich um die Stiftung des neuen Bundes handelt, ein weit größeres Gewicht auf das Hohepriesteramt Christi, als auf sein Apostelamt. Sehen wir doch aus 8, 6. und 9, 15—20. (vgl. auch den Ausdruck τὸ αἷμα τῆς

Gesagte gewählt sein müssen. — Erst durch den zu beiden Namen gehörigen Zusatz τῆς ὁμολογίας ἡμῶν tritt der neutest. ἀπόστολος und ἀρχιερεύς in Gegensatz zu den alttest. Gesandten Gottes, mit deren größtem er in den unmittelbar folgenden vv, und zu den alttest. Hohepriestern, mit denen er von Cap. 5 an verglichen wird. — Jener Zusatz selbst aber ist mit Ebrard und Moll als ein einfacher Gen. der Angehörigkeit zu betrachten; denn die Deutung Bleek's und Lünem.'s: „für unser Bekenntniß, d. h. von Gott gesendet um unser Bekenntniß oder unsern christlichen Glauben in's Werk zu setzen," ist nicht nur weniger natürlich und im Zusammenhang weniger passend, sondern hat auch gegen sich, daß das Wort ὁμολογία in diesem rein objectiven Sinne im N. T'e nirgends vorkommt. Doch darf es auch nicht mit De Wette nach dem Vorgang älterer Ausleger rein subjectiv aufgefaßt und in „den wir bekennen" aufgelöst werden. Denn in 4, 14. und 10, 23. wie in 2 Cor. 9, 13. und 1 Tim. 6, 12. 13. ist die Bedeutung des Wortes weder eine rein subjective, noch eine rein objective. Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

Unter den neueren Auslegern hat nur Tholuck die von Joh. Braun (comment. in ep. ad Hebr. Amstelod. 1705) z. d. St. zuerst aufgestellte und von Sal. Deyling (de Jesu Christo apostolo et summo N. T. pontifice ex Ebr. 3, 1—2. in den Observatt. sacr. I. ed. 3. S. 369—372), *Sachlin (thes. nov. phil. theol. II. S. 964), Schöttgen (z. d. St.) u. Add. adoptirte Ansicht, nach welcher ἀπόστολος aus den talmudischen Bezeichnungen des Hohepriesters שְׁלִיחַ בֵּית דִּין (Gesandter des Synedriums) und שְׁלוּחַ דְּרַחֲמָנָא (der Gesandte des Barmherzigen d. i. Gottes) erklärt werden soll, wieder in Schutz genommen. — In der 2ten Auflage hatte Tholuck im Zusammenhang mit dieser Auffassung ὁμολογία durch „Bündniß" übersetzt, so daß ἀπόστολος dem Sinne nach von μεσίτης und ἔγγυος nicht verschieden wäre. Gegen Beides vgl. Bleek, Moll (a. a. O.) und Delitzsch. —

διαθήκης 10, 29. 13, 20. 9, 20.), daß er, wenn er Christum den „Mittler des neuen Bundes" nennt, hauptsächlich, ja fast ausschließlich daran denkt, daß Christus als der neutest. Hohepriester in seiner einmaligen Selbstdarbringung das neutest. Bundesopfer dargebracht hat. Und dies ist ja auch in der Natur der Sache begründet; denn als Hohepriester erwirbt, begründet und spendet Christus dem Volke Gottes die σωτηρία, während er dieselbe als ἀπόστολος nur bezeugt und verkündigt (2, 3.). —

Weil Christus der wahre und vollkommene Hohepriester ist, so hat das neutest. Bundesvolk an ihm und durch ihn Alles, was es bedarf, um zu dem ihm bestimmten Ziele zu gelangen. Die seiner Person eignende hohepriesterliche Würde ist die Voraussetzung für seine die τελείωσις des Bundesvolkes beschaffende Wirksamkeit. Wir haben also vor Allem Christum als den neutest. Hohepriester zu betrachten, und dann erst seine hohepriesterliche, die τελείωσις des Bundesvolkes beschaffende Wirksamkeit. Diese Eintheilung und Anordnung unseres dritten Lehrstückes hat uns auch der Vf. selbst vorgeschrieben, indem er Cap. 5, 1. — 8, 1. ex professo von Christo, dem neutest. Hohepriester, noch abgesehen von dem was er als solcher gethan hat, und erst Cap. 8, 2—10, 18. von seiner hohepriesterlichen λειτουργία handelt *). —

*) Die hohepriesterliche λειτουργία Christi ist das Hauptthema des durch 8, 1. an die vorhergehende Erörterung angeknüpften Abschnittes 8, 2. — 10, 18., nicht der neue Bund, wie Auberlen (in der zu §. 19 angeführten Abhandlung, S. 464 f.) meint. — Delitzsch rechnet Cap. 5, 1—10. noch zum ersten Haupttheil, betrachtet den Abschnitt 5, 11. — 6, 20. als „die Anbahnung des Uebergangs vom ersten zum mittleren Haupttheil", und läßt den letzteren (7, 1. — 10, 18.) in die drei Abschnitte: 7, 1—25., 7, 26. — 9, 12. und 9, 13. — 10, 18. zerfallen; der erste Abschnitt handle nämlich von Christo, dem Gegenbilde Melchisedeks; der zweite zeige, daß Christus aber auch als Hohepriester Aarons Gegenbild sei, „auf Grund seines diesseitigen Selbstopfers im

In der hohepriesterlichen Wirksamkeit Christi ist dann wieder das was er ein und für allemal gethan hat, d. h. die Darbringung des neutest. Sühn- und Bundesopfers, von seiner noch fortdauernden, erst in der Parusie sich vollendenden, hohepriesterlichen Wirksamkeit zu unterscheiden. Den reichen Lehrstoff über das ein und für allemal dargebrachte Opfer werden wir ferner am leichtesten überblicken, wenn wir zuerst die Darbringung des Opfers selbst und dann seine Wirkungen in's Auge fassen. Da jedoch diese erste Abtheilung des zweiten Hauptabschnittes unverhältnißmäßig umfangreicher ausfallen müßte, als die zweite, so erlauben wir uns, ihre beiden Unterabtheilungen auf eine Linie mit der zweiten Abtheilung zu setzen.

Hiernach muß unser dritter Hauptheil zunächst zwei Abschnitte enthalten, von welchen der erste, an den zweiten Haupttheil unmittelbar sich anschließend, Christum den neutest. Hohepriester, und der zweite die hohepriesterliche λειτουργία Christi zum Gegenstande hat. Der letztere enthält wieder drei Capitel, welche von der Darbringung des neutest. Opfers, von den Wirkungen dieser

---

urbildlichen Heiligthume waltend, und Mittler eines vorzüglicheren Bundes, dessen wesenhaften Inhalt der alte Bund nur schattenhaft abbildete und parabolisch vorbildete;" und der dritte führe aus, „daß im Gegensatz zu dem erfolglosen Kreislauf des gesetzlichen Opferdienstes das kraft ewigen Geistes vollbrachte Selbstopfer Christi ein ewig gültiges ist." Den ersten könnte man daher nach Delitzsch ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, den zweiten ἀρχιερεύς und den dritten αἷμα τοῦ Χριστοῦ überschreiben (vgl. Delitzsch, S. 264 f. 394. 473 ff.). — Wir glauben, daß unsere Ansicht über die Gliederung des schon mit 5,1. oder — wenn man will — mit 4,14. beginnenden zweiten Haupttheils des Briefes einer solchen gewaltthätigen Zertrennung des Zusammengehörigen gegenüber sich selbst empfehlen wird. — Uebrigens gibt Delitzsch, S. 474 nachträglich zu, daß 5,1—10. eigentlich zum zweiten Haupttheil gehöre; auch gesteht er, daß nicht der Vf., sondern nur er selbst hinter 7,25. und 9,12. einen Strich gemacht und einen neuen Absatz begonnen habe (S. 394). —

Opferdarbringung und von der noch fortdauernden hohepriesterlichen Thätigkeit Christi handeln. Ein dritter Abschnitt wird dann zum Schlusse die vergleichenden, biblisch-theologischen Erörterungen enthalten.

Erster Abschnitt.

Christus der neutest. Hohepriester.

Zuerst stellen wir nun, was unser Vf. von den alttest. Priestern und Hohepriestern sagt, vollständiger, als es in §. 11 geschehen konnte, zusammen.

§. 52.

Die alttest. Priester und Hohepriester.

Zu vgl.: 1) Tholuck, Beilage II. zu dem Commentare z. B. a. d. Hebr.: über den Opfer- und Priesterbegriff im A. u. N. T'e §. 2 und 4. —

2) Bähr, Symbolik des mos. Cultus, II. S. 11 ff.

Die Nothwendigkeit eines Priesterthums ist nach der Lehre des Vf's in der menschlichen Sündhaftigkeit begründet. Bevor der mit Sünden behaftete Mensch zu dem heiligen Gotte nahen kann, müssen seine Sünden durch ein Opfer gesühnt sein. Dies Opfer kann er aber nicht selbst Gott darbringen; denn er könnte dies ja nur thun, indem er schon zu Gott sich nahte, was ihm eben, so lange die Sühnung noch nicht geschehen ist, unmöglich ist. Denn so lange ist er durch seine Sünden von Gott geschieden und die Nähe Gottes ist ihm furchtbar und verderbenbringend. Darum bedarf er eines Vertreters, der für ihn und in seinem Namen das sühnende Opfer darbringt. Nur durch die Vermittlung eines zwischen ihm und Gott stehenden Vertreters, dem der Zugang zu Gott verstattet ist, kann er sein Opfer darbringen; nur durch die Verwendung dieses

Mittlers wird auch ihm der Zugang zu Gott wieder verstattet. In dem mehr oder weniger bewußten Gefühl, daß die Kluft zwischen dem Sünder und dem heiligen Gott, wenn eine Gemeinschaft zwischen beiden wiederhergestellt werden soll, durch einen Mittler ausgefüllt werden muß, hat die Idee des Priesterthums überhaupt ihre Wurzel; dem aus diesem Gefühl hervorgehenden Bedürfniß verdankt das Priesterthum überall seine Entstehung. —

Je mehr nun das Sündenbewußtsein geweckt ist, je klarer und bestimmter die göttlichen Forderungen dem Menschen entgegentreten, und je mehr darum der Widerspruch des ethischen Zustandes des Menschen mit denselben empfunden wird, um so stärker wird auch das Bedürfniß nach einer priesterlichen Vertretung sein. Darum kam die Einsetzung des alttest. Priester- und Hohepriesterthums einem tiefen Bedürfniß des israelitischen Volkes entgegen.

Von den alttest. Hohepriestern*) sagt nun der Vf.: *πᾶς ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν* (5, 1 f. vgl. 8, 3.). Das Wesen des Hohepriesterthums besteht hiernach darin, daß der Hohepriester für Menschen,

*) Obwohl alle neueren Ausleger (mit Ausnahme Tholuck's) mit Recht darüber einig sind, daß das *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* nicht zum Subject zu beziehen ist, und die alttestam. Hohepriester nicht im Gegensatz zu Christo bezeichnen soll, so hat der Vf. doch in den angeführten Worten die levitischen Hohepriester im Auge. Auch dies wird allgemein zugestanden. Denn wenn auch Ebrard (S. 190) zu behaupten scheint, daß Jesus in das *πᾶς ἀρχιερεύς* mit einzuschließen sei, so gibt er (S. 193) doch zu, daß einfach die zwei Requisite aufgezählt werden, „welche zu dem Hohepriesterbegriff, wie derselbe im Gesetze historisch festgestellt ist, gehören." Seine Auffassung ist also im Wesentlichen von der der andern Ausleger nicht verschieden. Vgl. übrigens Hofmann, II. S. 280 und dazu Delitzsch z. d. St.

zu ihrem Besten und als ihr Vertreter *), eingesetzt ist in Bezug auf ihr Verhältniß zu Gott, und zwar eingesetzt in der Absicht, daß er Gaben und Opfer für die Sünden d. h. zur Sühnung der Sünden darbringe. Die Nothwendigkeit einer die Sünden sühnenden Opferdarbringung erforderte also die Errichtung des hohepriesterlichen Amtes; die Aufgabe und der Zweck desselben ist eigentlich nur die Sündensühnung zu bewirken, und diese Aufgabe bestimmt die Erfordernisse, welche bei jedem Hohepriester vorhanden sein müssen, damit er zu seinem Amte befähigt ist. Das erste dieser Erfordernisse ist in den angeführten Worten angegeben. Damit nämlich der Hohepriester zur Darbringung der sühnenden Opfer bereitwillig und geschickt sei, ist erforderlich, daß er sich nicht in einer unmuthigen und über die Sünder zürnenden, sondern in einer leidenschaftslosen, gemäßigten gegen die Sünder milde gestimmten Gemüthsverfassung befinde **). Und in dieser Weise kann er sich gegen die Sünder verhalten, da auch er selbst mit der sittlichen Schwachheit, deren Folge die Sünden sind, wie mit einem Gewande rings umgeben ist, so daß die Sünden Anderer ihm nicht

*) Ὑπέρ ist natürlich nicht so viel als ἀντί, welches hier gar nicht stehen könnte. Aber doch gilt hier die Bemerkung Winer's: „In den meisten Fällen tritt der, welcher zum Besten Jemandes handelt, für ihn ein" (5te Aufl. S. 458; 6te Aufl. S. 342). —

**) Vgl. über den engen Zusammenhang des v. 2 mit dem Zwecksatz ἵνα προσφέρῃ u. s. w., sowie über die Bedeutung des Verbums μετριοπαθεῖν Bleek, De Wette, Lünem., Delitzsch z. d. St. und Hofmann, II. S. 280 f. — Diese milde Stimmung gegen die Sünder hat auch unser Vf. in den zwei Bezeichnungen derselben an den Tag gelegt; doch lag es gewiß nicht in seiner Absicht, an den Gegensatz zwischen den בִּשְׁגָגָה und בְּיָד רָמָה begangenen Sünden zu erinnern. Vgl. übrigens über diesen Gegensatz die richtigen Bemerkungen Hofmann's, II. S. 158 und 281, und Delitzsch's z. d. St. — Daß statt μεθριοπαθεῖν συμπαθεῖν gar nicht hätte gesagt werden können, hat Ebrard, S. 192, Anm. richtig bemerkt. —

als etwas Fremdartiges, nicht als etwas, womit er sich nicht befassen könnte, sondern was er nur zürnend und unmuthsvoll von sich selbst ferne halten müßte, erscheinen. Seine eigene Erfahrung weckt jene Gemüthsstimmung in ihm. — Auf diese in seiner Theilnahme an der menschlichen ἀσθένεια begründete Fähigkeit hatte auch schon das ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος, durch welches das folgende ὑπὲρ ἀνθρ. καθίσταται näher bestimmt ist, hingedeutet. Als ein aus Menschen genommener, der als solcher auch die menschliche ἀσθένεια an sich trägt, wird er für Menschen eingesetzt u. s. w. *). — In v. 3 fügt der Vf. noch eine Nebenbemerkung bei, welche dem Inhalte des v. 2 zur Bestätigung dient; er erinnert daran, daß der Hohepriester seiner eigenen ἀσθένεια wegen wie für das Volk, so auch für sich selbst Sündopfer **) darbringen müsse. Wie sehr ist man also berechtigt die Gemüthsstimmung bei ihm vorauszusetzen, welche ihn fähig und bereitwillig macht das für Andere zu thun, was er für sich selbst bedarf ***).

---

*) Daß diese nähere Bestimmung „die an sich auffallende Erscheinung, daß er die seines Gleichen sind in ihrem Verhältnisse zu Gott zu vertreten bekommt, hervorheben soll," damit dieselbe hernach in v. 2 ihre Erklärung finde, wie Hofmann, II. S. 280 f. meint, ist gewiß unrichtig. Denn weder ist diese Erscheinung wirklich auffallend (andere Ausleger sehen vielmehr in dem Inhalt des Participialsatzes ein Motiv für den Inhalt des Hauptsatzes!), noch liegt im Zusammenhang ein Grund sie hervorzuheben. Vgl. auch Delitzsch. —

**) Die Lesart περὶ ἁμαρτ. ist mit Lachm. Tischend., Lünem. und Delitzsch der Recept. ὑπέρ, welche Bleek in Schutz nimmt, vorzuziehen, nicht nur weil sie besser bezeugt ist, sondern auch weil in unserem Briefe das so häufige προσφέρειν sonst nie ohne ein Object vorkommt; nach der besser bezeugten Lesart macht auch unsere Stelle keine Ausnahme, da περὶ ἁμαρτ. die bekannte Bezeichnung der LXX für „Sündopfer" ist; ὑπέρ dagegen müßte wie in v. 1 mit dem verbum construirt werden, und das Object würde zu ergänzen sein. —

***) De Wette, Hofmann, II. S. 282 und Delitzsch wollen v. 3 von ἐπεί abhängig machen. Allein wenn v. 3 nicht ein selbständiger Satz wäre, so hätte der Vf. gewiß nicht καὶ δι᾽ αὐτήν, sondern δι᾽ ἥν geschrieben; denn der Gedanke in v. 3 kann nicht in ganz gleicher Weise wie der letzte Satz von v. 2 das μετριοπ. δυν. begründen; er ist diesem logisch nicht koordinirt, sondern subordinirt. Anders verhält es sich mit dem καὶ δι᾽ αὐτῆς in 12, 15. —

Das zweite Erforderniß, welches bei jedem Hohepriester vorhanden sein muß, ist die göttliche Berufung zu der hohepriesterlichen Würde. Es kann sich Niemand das Ehrenamt andere Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott zu vertreten selbst herausnehmen. Ein Ehrenamt ist dies nämlich schon darum, weil es eine bevorzugte Stellung, ein näheres Verhältniß zu Gott, als das, in welchem die zu Vertretenden zu Gott stehen, voraussetzt; wer Andere, denen der Zutritt zu Gott noch nicht verstattet ist, vertreten soll, dem muß dieser Zutritt schon verstattet sein. Schon darum muß der Hohepriester von Gott zu seinem Amte berufen sein; denn es wäre eine strafwürdige Selbsterhöhung, wenn er, selbst ein Sünder wie die Andern, sich das Recht zu Gott zu nahen selbst herausnehmen wollte. — Aber selbst wenn er dieses Recht hätte, so dürfte er doch darum noch nicht ohne besonderen göttlichen Auftrag im Namen und zum Besten Anderer zu Gott nahen; denn auch dies wäre eine Beeinträchtigung der Majestätsrechte Gottes, dessen Prärogative es ist, den, welchen er als Vertreter der Menschen gelten lassen will, zu bestimmen. Nur als καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ hat der Hohepriester, hatte auch Aaron die Vollmacht zur Uebung seines Amtes (5, 4. vgl. 7, 28.). —

Der Vf. hat in der angeführten Stelle nur von den Hohepriestern gesprochen; in Cap. 7 redet er auch von den Priestern. — Er spricht sich 7, 5. dahin aus, daß die, welche vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priesteramt empfangen, dadurch eine bevorzugte Stellung vor dem übrigen Volk erhalten, was daraus hervorgeht, daß sie nach dem mosaischen Gesetze die Weisung haben, von dem Volk, d. h. von ihren Brüdern, obschon diese Nachkommen Abrahams sind, den Zehnten zu nehmen *). Es kommt ihnen

*) Böhme und Bleek z. d. St. fassen den Sinn des τοῦτ' ἔστιν u. s. w. unrichtig auf, als wolle nämlich der Vf. andeuten, daß es nicht so auffallend sein könne, daß die levitischen Priester ihre Volksgenossen bezehnten, als daß Abraham selbst dem Melchisedek den Zehnten entrichtet habe. Die richtige Auffassung s. bei De Wette und Lünem. z. d. St. —

also unter denen, die schon selbst Abrahamiten sind, eine besondere Würde zu, und der Vf. betrachtet das Priesteramt als eine wirkliche τιμή. Daß er auch ihre priesterlichen Verrichtungen nicht für ganz unwirksam hielt, und welche Bedeutung er denselben zuschrieb, werden wir später sehen. —

Wenn er aber auch hiernach den levitischen Priestern und Hohepriestern willig so viel Würde und Befähigung zu ihrem Amte zugestand, als er ihnen zugestehen konnte, so hebt er doch auf der andern Seite auch die Mängel des altest. Priesterinstituts hervor. Zunächst ist es weder die eigene innere Befähigung, noch ein göttlicher Eidschwur, sondern das Gesetz einer ἐντολή σαρκίνη, nach welchem die levitischen Priester und Hohepriester in ihr Amt eingesetzt sind (vgl. 7, 16. 21. 28.). Eine fleischliche Satzung macht sie also zu Priestern d. h. eine Satzung, welche alles Gewicht auf äußerliche, fleischliche Eigenschaften legt. In der That tragen ja auch alle Gesetze über die Befähigung zum levitischen Priesterthum diesen äußerlichen, fleischlichen Character; man vergleiche z. B. Lev. 21, wo unter Anderm sehr genau verzeichnet ist, welche körperlichen Gebrechen zum Priesterdienst untauglich machen; dagegen ist von einer inneren, sittlichen Befähigung zu demselben nirgends die Rede. Namentlich aber denkt der Vf. daran, daß nach jener ἐντολή das Hauptgewicht auf die fleischliche Abstammung von Levi, beziehungsweise Aaron gelegt wurde*).

Wegen dieses fleischlichen Characters mußte diese ἐντολή ein ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές sein (7, 18.), d. h. sie hatte nicht die Kraft, die Grundlage für ein wahres, seiner Idee und Bestimmung entsprechendes Priesterthum zu sein, und konnte

*) Die Erklärung des σαρκίνη, welche Ebrard gibt, ist viel zu allgemein; die offenbare Rückbeziehung auf das Vorhergehende (vgl. bes. v. 13) ist dabei ganz verkannt. Auch ist es gewiß unrichtig in dem Vers einen dreifachen Gegensatz anzunehmen d. h. anzunehmen, daß in den beiden einander gegenübergestellten Formeln jedes der drei Worte für sich einen Gegensatz zu dem entsprechenden Wort der andern Formel bilden solle. —

darum auch sammt dem auf ihr beruhenden Priesterinstitut, keinen wesentlichen Nutzen bringen. In ihrem fleischlichen Character ist es nämlich begründet, daß es sterbliche Menschen sind, welche nach ihr das Priesteramt erhalten, weßhalb sie — durch den Tod gehindert in ihrem Amte *) zu bleiben — als mehrere, einer nach dem andern Priester geworden sind (7, 23. vgl. 7,8.). Das Priesteramt ist also hier nicht an die Person geknüpft; die Personen wechseln; der Tod macht der Priesterwürde jedes Einzelnen, der nur nach jener schwachen fleischlichen Satzung Priester geworden ist, ein Ende. Sodann kann das Gesetz durch diese Satzung nur Menschen zu Hohepriestern machen, die mit der allgemein menschlichen ἀσθένεια behaftet sind (7, 28.) **), weßhalb die alttest.

---

*) Bleek, De Wette und Lünem. z. d. St. wollen das παραμένειν nur vom „am Leben Bleiben" verstanden wissen. Aber was wäre das für ein sonderbarer tautologischer Satz: „weil sie durch den Tod gehindert werden am Leben zu bleiben"! Der Gegensatz in v. 24, den wir ebenso erklären, wie die genannten Ausleger, fordert diese Auffassung keineswegs, wenn man nur den Nachdruck, der auf θανάτῳ liegt, gehörig beachtet. Vgl. auch Delitzsch. — Dieser Ausleger will übrigens die Mehrheit nicht als eine successive, sondern als eine simultane betrachtet wissen; die Worte εἰσιν γεγονότες sollen nämlich auf den Einsetzungs- und Einweihungsact Ex. 28. 29 zurückweisen, in welchem nicht Aaron allein, sondern Aaron und seine Söhne zu Priestern erwählt und geweiht wurden. — Allein schon die Worte διὰ τὸ θαν. u. s. w. und mehr noch der Gegensatz in v. 24, in welchem nicht hervorgehoben ist, daß Christus das Priesterthum allein im Besitz habe, sprechen gegen diese Auffassung. —

**) Vgl. über diese Stelle §. 42. Gegen die Ebrard'sche Erklärung dieses Verses vgl. noch Hofmann, II. S. 286. Der Einwand, welchen Ebrard gegen die richtige (Bleek'sche) Erklärung macht, daß nämlich der Vf. sich insofern selbst widersprechen würde, als nach 9, 9—14. und 26. das Opfer Christi „nicht erst durch die darauffolgende Erhöhung und Ablegung der ἀσθένεια, sondern schon durch seine eigene Qualität ein vollkommenes, jede Wiederholung ausschließendes Opfer gewesen" ist, ist unbegründet, weil 1) v. 28 nicht nur die letzten Worte von v. 27 begründen soll, sondern vor Allem auch das, daß Christus nicht nöthig hat, täglich für sich selbst Opfer darzubringen, worauf es im Zusammenhang hauptsächlich ankommt, und 2) weil in diesem Zusammenhang auch der letzte Satz von v. 27 nicht durch die Allgenugsamkeit des Opfers Christi, sondern durch die Eigenschaften seiner Person zu begründen war. —

Hohepriester jedesmal*) ehe sie für die Sünden des Volkes Opfer darbringen, dasselbe auch für ihre eigenen Sünden thun müssen (7, 27.). Es fehlt ihnen also die Eigenschaft der Heiligkeit, die doch zu einer wirksamen Vertretung der sündigen Menschen vor Gott unumgänglich nöthig ist; als sündige, selbst der Versöhnung bedürftige Menschen stehen sie in keinem so innigen Verhältnisse zu Gott, daß sie wirklich und mit Erfolg als Vertreter der Sünder zu Gott nahen könnten (vgl. 7, 27. mit 26.). Gerade das also, was auf der einen Seite diese Hohepriester zur Uebung ihres Amtes befähigt (vgl. 5, 2 f.), macht sie auf der andern Seite unfähig das zu leisten, was das Volk von ihnen zu erwarten durch das Gesetz berechtigt zu sein schien**).

So konnte das levitische Priester- und Hohepriesterthum das Bedürfniß, welches ein Priesterthum nothwendig macht, nicht befriedigen; es konnte keine τελείωσις bewirken (7, 11.). Die ἐντολή, auf welcher es beruhte, konnte nur eine προάγουσα sein, d. h. „eine solche, welche demjenigen, was die Vollendung zu bewirken im Stande war, nur vorangehen sollte" ***), eine vorläufige, provisorische (7, 18.). Und in dieser Weise betrachtet auch das A. T. selbst das levitische Priesterthum und damit auch diese ἐντολή, indem es einen Priester ganz anderer Art, nämlich nicht nach der Weise Aarons, sondern nach der Weise Melchisedeks verheißt (Ps. 110, 1.), also einen Priester, dessen Priesterthum nicht auf jener fleischlichen Satzung des Gesetzes beruhen, an dieselbe nicht gebunden und durch sie nicht beschränkt sein soll (7, 11 ff.). —

---

*) Ueber die vermeintliche Schwierigkeit des καθ᾽ ἡμέραν, an welcher fast alle neueren Ausleger Anstoß genommen haben, vgl. Hofmann, II. S. 286 f. und Delitzsch. —

**) Vgl. die Bemerkungen De Wette's, Ebrard's und Lünem's über den Zweck der Parenthese ὁ λαὸς γὰρ ἐπ᾽ αὐτῆς νενομοθέτηται in 7, 11. —

***) Worte Bleek's z. d. St.

§. 53.

Christus als ἀρχιερεύς.

Zu vgl.: 1) Car. Christ. Tittmann: De notione sacerdotis in ep. ad Hebr. in seinen Opuscc. theol. S. 213—230.

2) Joh. Jac. Griesbach: Commentatio de imaginibus judaicis quibus auctor ep. ad Ebr. in describenda Messiae provincia usus est. Jen. 1791 und 1792 in seinen Opuscc. acad. ed. Gabler II. S. 426—455.

3) Joh. Phil. Gabler: Programmata II. pentecostalia. Quo argumentandi genere usus sit auctor ep. ad Ebr. Cap. 5,5.6. Jen. 1814 und 1815; in seinen Opuscc. II. S. 584—638. —

4) Jul. Frider. Winzer: De sacerdotis officio quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. Comment. I. u. III. Lips. 1825 und 1826.

Das Bedürfniß einer hohepriesterlichen Vertretung, welches die sündige Menschheit und insbesondere das israelitische Volk hat, ist im Christenthum nicht unbefriedigt geblieben. Wie das alttest. Bekenntniß, so weiß auch unser christliches Bekenntniß von einem Hohepriester; und dieser Hohepriester ist Jesus (vgl. 3,1.). Daß der Vf. den Namen ἀρχιερεύς in keinem andern Sinne auf Christum anwendet, als in welchem er in Beziehung auf die alttest. Hohepriester im Gebrauch war, hat schon Winzer*) gegen Ernesti und Tittmann**)

*) A. a. O. III. S. IV—XIV.

**) Vgl. Joh. Aug. Ernesti: De officio Christi triplici. in den Opuscc. theol. Leipz. 1773. S. 411—438, besonders S. 426 ff. — Nach seinem Vorgange behauptet Tittmann (i. d. angef. Dissert.): der Vf. wende den Namen ἀρχιερεύς nur in dem allgemeineren Sinne minister, in welchem das Wort כֹּהֵן angeblich in einer Reihe alttest. Stellen vorkommt, auf Christum an; die Bedeutung desselben sei keine andere, als die des Wortes σωτήρ; die Vergleichung Christi mit den alttest. Hohepriestern stelle der Vf. nicht wegen der Aehnlichkeit des Amtes, sondern nur wegen der des Namens, und nicht in Beziehung darauf, daß diese Opfer darbrachten, sondern nur mit Rücksicht darauf, daß auch sie Diener Gottes waren, an. —

nachgewiesen, und es bedarf dies jetzt keines Beweises mehr. Auch Christus ist in das hohepriesterliche Amt eingesetzt für die Menschen als ihr Vertreter in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Gott, um ihre Sünden zu sühnen (vgl. 2, 17. mit 5, 1.). Die Erhabenheit seiner Person und sein einzigartiges unvergleichlich inniges Verhältniß zu Gott, oder mit einem Wort: seine Gottessohnschaft erhöht seine hohepriesterliche Würde (ἀρχιερεὺς μέγας 4, 14. vgl. 10, 21.) und läßt von vornherein erwarten, daß er der rechte Vertreter der Menschheit vor Gott sei. Denn die Mittlerstellung, welche er als der Sohn zwischen Gott und der Welt einnimmt, und vermöge deren er der Vermittler der auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes ist, läßt ihn als den erscheinen, dem auch die Vermittlung der Beziehungen der Menschheit zu Gott am ersten zukommen kann (vgl. 4, 14.). — Aber so verwandt die mittlerische Hohepriesterstellung mit der ihm als dem Sohne Gottes eignenden Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt ist, so ist die erstere doch keineswegs ein bloser Ausfluß der letzteren. Das Hohepriesteramt hat ja wesentlich die Aufgabe der Sündensühnung; und da scheint eben die Gottessohnschaft Christi vielmehr ein Hinderniß für die Uebernahme der hohepriesterlichen Functionen zu sein. Denn ist er über alle Creaturen unendlich erhaben, und entspricht sein Wesen völlig dem Wesen Gottes, so scheint auch ihn und die sündige Menschheit dieselbe Kluft von einander zu scheiden, welche diese von Gott scheidet. Wie kann er also Vertreter der sündigen Menschheit vor Gott werden? Die Antwort auf diese Frage ist: wie die Grundlage seiner, die Beziehungen Gottes zu der Welt vermittelnden Thätigkeit sein persönliches Verhältniß zu Gott ist, so muß auch die die Beziehungen der sündigen Menschheit zu Gott vermittelnde, hohepriesterliche Thätigkeit auf der Grundlage eines persönlichen Verhältnisses, einer innig nahen Beziehung, einer Zugehörigkeit zu der sündig gewordenen Menschheit ruhen. Seine Menschwerdung ist die nothwendige Voraussetzung seines Hohepriesterthums. Dies setzt der Vf. überall ohne Weiteres voraus. —

Aber noch mehr! Die im vorigen §. erörterten beiden Erfordernisse, welche zur hohepriesterlichen Thätigkeit befähigen, müssen auch bei Christo vorhanden sein, wenn überhaupt von einem Hohepriesterthum Christi soll gesprochen werden können. Von der ersten derselben, von der unmuthsfreien, milden Gemüthsstimmung gegen die Sünder, welche den Hohepriester zur Sühnung ihrer Sünden fähig und geneigt macht, hatte der Vf. schon gesprochen, als er das Aergerniß an dem Leiden und Sterben Christi zu beseitigen suchte (2, 17 f.), und als er neben der Erhabenheit des neutest. Hohepriesters auch seine Fähigkeit, für unsere Schwachheiten Mitgefühl zu haben als Beweggrund zum Festhalten am christlichen Bekenntniß geltend machte (4, 15.). Letzteres thut er nämlich, damit nicht die Leser eben wegen der Erhabenheit des Sohnes Gottes daran zweifelten, ob man auch das Zutrauen zu Christo haben könne, daß er zur Vertretung der Sünder so fähig und geneigt sei, wie der alttest. Hohepriester, und damit sie nicht in solchem Zweifel, das christliche Bekenntniß aufgebend, zu dem levitischen Hohepriester ihre Zuflucht nähmen *). Christus kann Mitgefühl haben für unsere Schwachheiten, so gut der alttest. Hohepriester jene milde Gemüthsstimmung gegen die Sünder in sich tragen kann; er kann in theilnehmender, barmherziger Liebe sich in unsere Lage hineinversetzen. Und zwar beruht dies Vermögen, wie bei dem levitischen Hohepriester auf seiner eigenen Erfahrung; freilich ist diese bei beiden nicht ganz gleicher Art; Christus ist nicht in derselben Weise wie die levitischen Hohepriester mit Schwachheit behaftet; das ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν — so gewiß es bei einer etwas andern Bedeutung des Wortes ἀσθένεια

*) Vgl. Bleek, De Wette und Lünem., namentlich aber Calvin z. d. St. Ebrard faßt dagegen v. 15 als eine blose Erläuterung zu dem Satze ἔχομεν ἀρχιερέα. Aber nicht daß wir einen Hohepriester haben, sondern welcher Art unser Hohepriester sei, zeigt der Vf. Daher kann das γάρ nicht anders erklärt werden, als wie es oben geschehen ist.

auch von ihm gesagt werden könnte — gilt in dem Sinne von 5, 2. nicht von ihm. Um jedes derartige Mißverständniß zu verhüten, drückt sich der Vf. sehr vorsichtig aus, und vermeidet den Ausdruck, daß auch Christus mit ἀσθένεια behaftet gewesen sei. Seine eigene Erfahrung, auf welcher seine Fähigkeit für unsere Schwachheiten Mitgefühl zu haben beruht, besteht vielmehr darin, daß er, wie wir früher gesehen haben, in jeder Beziehung in gleicher Weise wie wir versucht worden ist, jedoch ohne Sünde (4, 15.); oder — noch allgemeiner ausgedrückt — darin, daß er in Beziehung auf alle Widerfahrnisse des Lebens namentlich im versuchlichen Leiden seinen Brüdern vollkommen gleich geworden ist; diese eigene Erfahrung macht, daß auch ihm die Sünden seiner Brüder nichts widerwärtig Fremdes sind, daß er vielmehr ein barmherziger und in Folge davon ein gegen die, welche er zu vertreten hat*), treuer Hohepriester geworden ist (2, 17 f.). — Wie sehr der Vf. diese eigene Erfahrung Christi als ein nothwendiges Erforderniß für seine hohepriesterliche Wirksamkeit betrachtet, zeigen am besten die Ausdrücke ὤφειλεν (2, 17.), δύναται (2, 18.), μὴ δυνάμενον (4, 15.) verglichen mit δυνάμενος in 5, 2., welche weder dahin abgeschwächt werden dürfen, daß Christus nur zum Mitgefühl, zur Sündensühnung und zum Helfen durch seine eigene Erfahrung geneigt geworden sei**), noch davon zu verstehen sind, daß Christus „nur auf Grund seiner im Leiden geschehenen hohepriesterlichen Versöhnungsthat die Seinen bei Gott vertreten" kann, indem er der ungesühnten Gemeinde nicht helfen könnte***).

---

*) Πιστός darf nicht mit Tholuck und Delitzsch von der Treue gegen Gott verstanden werden, denn hier ist von dem die Rede was Christus als Vertreter der Menschen ist. —

**) Gegen Bleek zu 2, 18.

***) So erklärt Hofmann, II. S. 277 nach dem Vorgang einiger älteren Ausleger das δύναται in 2, 18. — Vgl. was neuerdings Delitzsch zu 2, 18. gegen diese Erklärung bemerkt hat. —

Vielmehr gehört zu jener innigen Zugehörigkeit zu der sündig gewordenen Menschheit, welche die Grundlage und Voraussetzung der hohepriesterlichen Vertretung derselben ist, nicht nur das, daß er überhaupt Mensch geworden ist, sondern daß er — von der Sünde abgesehen — ganz so Mensch gewesen ist, wie jeder andere; jene Vertretung muß auf gemeinsamer Lebenserfahrung ruhen; sonst ist er doch nicht wirklich einer der Unsern, dem unsere Sache zu seiner eigenen Sache geworden ist, und der unsere mannigfachen Bedürfnisse so kennt, daß er dieselben, ohne eines zu übersehen, in angemessener und vollkommen genügender Weise zu befriedigen im Stande ist. Nur in dem Falle kann auf der einen Seite die Menschheit in ihm ihren Vertreter erkennen und Gott selbst ihn als solchen betrachten, wenn er so weit es irgend ohne eigene Sünde geschehen kann in Gemeinschaft mit ihr getreten ist. Nur auf Grund der gemeinsamen Lebenserfahrung ist auf der andern Seite ihm selbst ein wirklich lebendiges, wahrhaft theilnehmendes und tiefgehendes Mitgefühl für unsere Schwachheiten möglich; nur unter dieser Voraussetzung kann das Sündenelend seiner Brüder ihm so zu Herzen gehen, daß es ein inbrünstiges Erbarmen, welches ja immer ein wirkliches Mit-Leiden ist, in ihm erweckt; nur dann ist er so vertraut mit den Gemüthszuständen und Verhältnissen der Hilfsbedürftigen, daß er alle ihre Bedürfnisse auf's beste kennt, und genau weiß, welcher Art die für den Einzelnen jetzt gerade nöthige Hilfe sein muß*). Ohne diese Kenntniß wäre eine Beweisung hohepriesterlicher Treue und ein das Rechte treffendes Helfen geradezu unmöglich. — Man wird an diesen Sätzen keinen Anstoß nehmen, wenn man sich

---

*) Quoties nos urgent quaevis malorum genera, mox succurrat nihil nobis accidere quod non in se expertus sit filius dei, ut nobis condolescat; nec dubitemus ipsum nobis perinde adesse ac si nobiscum angeretur. Calvin zu 2,17. — Vgl. auch Steinhofer, S. 76 ff. und S. 113 ff.

daran erinnert, daß hier überall von dem menschgewordenen Sohne die Rede ist (vgl. §. 39). Wir wenigstens haben keinen Grund das δύναται irgendwie abzuschwächen, oder den Grund desselben mit Hofmann nicht in dem Leiden selbst, sondern erst in der Bedeutung seines Todesleidens für das Volk Gottes zu suchen. Wir finden darin vielmehr einen Beweis, daß der Vf. vollen Ernst mit dem Grundsatze macht, daß von einem Hohepriesterthum Christi nur die Rede sein könne, wenn jenes erste Erforderniß, welches bei jedem Hohepriester vorhanden sein muß, auch bei ihm sich findet. —

Der Vf. gibt nun aber, auch abgesehen von den eben erörterten, in anderem Zusammenhange vorkommenden Bemerkungen, einen besonderen Nachweis darüber, daß jene beiden zur Uebernahme des hohepriesterlichen Amtes befähigenden Erfordernisse auch bei Christo sich vorfinden. Hatte er dieselben doch überhaupt nur in der Absicht namhaft gemacht (5, 1—4. vgl. §. 52), sie alsbald an dem neutest. Hohepriester aufzuzeigen (5, 5—10.). Er thut dies aber, indem er die Reihenfolge umkehrt, d. h. zuerst das zweite Erforderniß, die von Gott ausgehende Berufung zum Hohepriesteramte (v. 5. 6), und dann erst das zuerst genannte, die Fähigkeit des μετριοπαθεῖν τοῖς ... πλανωμένοις (v. 7. 8) an Christo nachweist, so daß wir — um mit Delitzsch zu reden — eine Gleichung vor uns haben, deren innere (v. 4 und v. 5. 6) und deren äußere Glieder (v. 1—3 und v. 7. 8) sich entsprechen. Dabei macht aber der Vf. die göttliche Bestallung zum Hohepriesteramte so sehr zur Hauptsache, daß er nur in Betreff ihrer die Gleichung formell hervortreten läßt, dagegen — wie wir sogleich sehen werden — die Fähigkeit der μετριοπάθεια an Christo — formell betrachtet — gar nicht ausdrücklich nachweist, sondern ihr, schon früher bezeugtes (vgl. oben) Vorhandensein nur in der Begründung der Aussage, daß auch Christus als καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ Hohepriester geworden sei, andeutet. —

Gehen wir nun auf den Inhalt der Stelle näher ein! Auch Christus muß, wenn er wirklich Hohepriester ist, von

Gott zu diesem Amte berufen worden sein; denn selbst der Sohn hätte trotz seiner Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt und trotz der eingegangenen Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit sich die Ehre *) des Hohepriesterthums nicht selbst herausnehmen können. Es handelt sich eben nicht um die Vermittlung einer metaphysischen Beziehung der Welt zu Gott; es handelt sich um eine neue Function, um eine ganz neue Art der Mittlerstellung, um die Vermittlung der ethisch-religiösen Beziehungen der mit Sünden behafteten Menschheit zu dem heiligen Gott. Um diese neue Function übernehmen zu dürfen, muß auch der Sohn, obwohl ihm als solchem das Recht für sich selbst zu Gott zu nahen ohne Weiteres zusteht, noch einen besonderen Auftrag von Gott erhalten haben. Es muß in dem Rathschlusse Gottes bestimmt sein, daß er der hohepriesterliche Vertreter der sündigen Menschheit werde; denn allein von Gottes Willen hängt es ab, ob er ihn als solchen betrachten und anerkennen will. —

Daß Christus nun wirklich von Gott zum Hohepriesteramt berufen ist, spricht der Vf. nicht nur einfach aus, sondern beweist es auch durch die Hinweisung theils auf ein dies besagendes Schriftwort, theils auf die Art, wie Christus zu seiner jetzigen Hohepriesterwürde gelangt ist (5, 5—10.). In 5, 5. nämlich sagt er zuerst einfach, daß was er v. 4 von den alttest. Hohepriestern gesagt hat, auch von Christus gelte. Auch er hat sich nicht selbst verherrlicht, hat sich keine bevorzugte Stellung, keine Ehre und Herrlichkeit eigenmächtig herausgenommen **) um Hohepriester zu werden; vielmehr hat der, welcher zu ihm gesagt hat: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeuget" ihn verherrlicht, daß er Hohe-

---

*) Inwiefern es für den Sohn eine Ehre ist Hohepriester der sündigen Menschheit zu sein, erklärt gut Steinhofer, S. 124 f. —

**) Ueber ἐδόξασεν vgl. Lünem. und Delitzsch, die was an den Bemerkungen De Wette's und Hofmann's, II. S. 282 richtig ist anerkannt, und was daran falsch ist widerlegt haben. —

priester würde. Aber schon in dieser einfachen Aussage, daß auch Christus von Gott zum Hohepriesteramt berufen sei, deutet der Vf. dadurch, daß er Gott in der angegebenen Weise bezeichnet, an: einmal daß Christus in einem so unvergleichlich innigen Verhältnisse zu Gott steht (vermöge dessen er selbst das Recht zu Gott zu nahen in vollem Maaße hat) daß seine Berufung zum Hohepriesteramt nicht befremdlich sein kann; und sodann — vermöge des Nachdrucks, der auf ὁ λαλήσας liegt — daß auch diese bevorzugte Stellung, dieses innige Verhältniß zu Gott, welches ihn zur Uebernahme des Hohepriesteramtes besonders geschickt macht, Nichts ist, was er sich selbst herausgenommen hat, sondern ihm von Gott zugesprochen ist*). —

Der Vf. hat seine Aussage als eine solche hingestellt, welche schwerlich Widerspruch erleide. Um aber doch etwaigem Widerspruche zu begegnen, weist er zuerst darauf hin, daß Gott ja auch an einer andern Stelle ausdrücklich in Beziehung auf Christum sage: „Du bist ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedeks" (v. 6). Sodann erinnert er an die Art, wie Christus Hohepriester geworden ist, welche zeigt, daß von Selbstverherrlichung und Selbsterhebung zur Hohepriesterwürde bei ihm nicht die Rede sein kann (v. 7—10). Das erste Glied des Relativsatzes stellt uns nämlich vor Augen, was Christus gethan hat statt sich selbst zu verherrlichen; er hat in den Tagen seines Fleisches, obwohl im Sohnesverhältnisse zu Gott stehend, durch Leiden Gehorsam gelernt, indem er sich dieser Leiden nicht eigenwillig überhob, sondern sich, dem Willen Gottes völlig unterthan, darauf beschränkte, Bitten und Flehen zu dem, der ihn vom Tode

*) De Wette und (obwohl in etwas modificirter Fassung) Ebrard sind mit einigen älteren Auslegern der Ansicht, daß der Vf. das Citat aus Ps. 2 als einen Beweis dafür, daß Gott Christum in das Hohepriesteramt eingesetzt habe, betrachtet wissen wolle, und in v. 6 eine zweite dies besagende Schriftstelle anführe. Vgl. dagegen Lünem. und Delitzsch. —

erretten konnte mit starkem Geschrei und Thränen darzubringen; und gerade um der hierin bewiesenen εὐλάβεια willen ist er erhört worden. Sein Weg zum Hohepriesterthum ging also durch Angst und Leiden; und in diesen bewies er die demüthigste Ergebung in den Willen Gottes, that Nichts, um sich selbst von denselben zu befreien, erwartete und erflehte vielmehr die Befreiung von Gott. Wenn er also hernach nicht nur davon befreit, sondern auch verherrlicht worden ist, so ist dies gewiß keine Selbstverherrlichung gewesen; vielmehr hat Gott gerade wegen seiner alle Gedanken an Selbstverherrlichung ausschließenden frommen Gesinnung seine Gebete erhört.

Der zweite Theil des Relativsatzes sagt dann, daß Christus auf diesem Wege Hohepriester nach der Weise Melchisedeks geworden ist. Nachdem er, durch Leiden Gehorsam lernend, vollendet worden war, wurde er für alle, die ihm gehorsam sind, der Ursächer ewigen Heiles, begrüßt von Gott mit dem Ehrennamen: „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks" *).

Die Verse 7. 8 sind hiernach zunächst ein Glied der Beweisführung, in welcher der Vf. darthut, daß Christus nicht durch eigenmächtige Selbstverherrlichung Hohepriester geworden ist. Ihrem Inhalte nach sind sie aber zugleich auch eine den vv. 1—3 entsprechende Hinweisung darauf, daß Christus auf seinem Leidenswege Erfahrungen gemacht hat, welche geeignet waren ihn nicht nur mit der menschlichen ἀσθένεια bekannt zu machen, sondern auch die Fähigkeit zur μετριοπάθεια in ihm zu begründen**). —

---

*) Ueber das Verhältniß von v. 10 zu v. 9 vgl. Hofmann, II. S. 284 f. und Lünem. z. d. St.

**) Den Zusammenhang der vv. 5—10 haben Bleek (III. S. 28 und 64 f.), De Wette und Lünem. richtig erkannt; nur hätten sie nicht leugnen sollen, daß der Vf. in den vv. 7 und 8, obschon diese zunächst allerdings beweisen sollen, daß Christus nicht eigenmächtig das Hohepriesterthum an sich gerissen hat, zugleich auch das Vorhandensein der Fähigkeit zur μετριοπάθεια bei Christo andeuten will. — Unrichtig ist es aber nach dem Vorgange Beza's u. Abb. mit

Schließlich bemerken wir noch, daß der Vf. auch in 7, 20 f. und 7,28. im Hinblick auf Ps. 110, 4. bezeugt, daß Christus von Gott und zwar mittelst eines eidlich bekräftigten Einsetzungswortes zum Hohepriester bestellt worden ist. —

Ebrard, Auberlen (in der zu §. 19 angeführten Abhandl., S. 463) und Delitzsch die erste und hauptsächlichste Bedeutung der vv. 7 und 8 im Zusammenhange der ganzen Stelle darein zu setzen, daß auch das in v. 1—3 erwähnte Erforderniß hohepriesterlicher Amtswirksamkeit an Christo aufgezeigt wird, oder dies gar als die alleinige Bedeutung der vv. geltend zu machen. Denn in diesem Falle hätte unser Vf. besonders bemerklich machen müssen, daß er in der Schilderung des Gebetskampfes in Gethsemane etwas von Christo aussage, was, der ἀσθένεια des alttest. Hohepriesters entsprechend, ihn zur μετριοπάθεια geschickt gemacht habe; oder er hätte wenigstens den in dem ersten Participialsatz in v. 7 enthaltenen Gedanken in selbständigem Hauptsatze hervorheben müssen. Wenn man im Hinblick auf den ganzen Satzbau nicht leugnen kann, daß in v. 7—10 der Weg geschildert werden soll, auf welchem Christus zur Hohepriesterwürde gelangt ist, so müssen die vv. 7 und 8 zunächst die von uns angegebene Bedeutung haben. Vgl. auch Bleek, III. S. 28. — Gegen die von Tholuck (in der 2ten Aufl.) gemachte Bemerkung, daß v. 7—9 „beiläufig der Art der hohepriesterlichen Thätigkeit des Messias gedacht" werde, vgl. Lünem. und über προσενέγκας, welches diese Auffassung veranlaßt hat, Bleek, III. S. 68. — In eigenthümlicher Weise hat Hofmann (II. S. 283 f.) die drei erwähnten Auffassungen combinirt, um einen ganz genauen Parallelismus zwischen v. 7 f. und v. 1—3 aufzuzeigen. Er erkennt an, daß die ganze Periode v. 7—10 angeben soll, auf welche Art Christus Hohepriester geworden ist; der Vf. will nach seiner Ansicht sagen: „Beides zusammen, was er (Christus) in seinem Fleischesleben erfahren hat (v. 7 und 8), und was er jetzt geworden ist (v. 9), macht ihn zu dem Hohepriester, welcher er ist, gleichermaßen Aarons und Melchisedeks Gegenbild" (Hofm. II. S. 49). V. 7 insbesondere soll zeigen, „wie auch Jesus in seiner Weise zuerst für sich geopfert und seines Opfers Annahme gefunden, ehe er daranging, das Leidensopfer für uns darzubringen" (Hofm. II. S. 206). Der Vf. sage nämlich: Christus habe, „nachdem er zuvor ein Opfer der Schwachheit dargebracht habe," vom Leiden Gehorsam gelernt; die fromme Aeußerung der Schwachheit, von welcher v. 7 berichtet, sei das Opfer, welches Christus — auch darin den alt-

§. 54.

Christus *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.*

Zu vgl.: * 1) Jac. Gailard: Melchisedecus Christus unicus rex pacis. Lugd. Bat. 1686.
* 2) Franz Fabricius: De sacerdotio Christi secundum ordinem Melchisedeci. Lugd. Bat. 1710.
3) Walch: De Christo sine patre et matre; in seinen Miscell. sacr. S 873—879. —

Ferner die zu §. 19 angeführten Abhandlungen.

Die beiden Erfordernisse, welche bei jedem Hohepriester vorhanden sein müssen, die auf eigner Erfahrung beruhende,

---

test. Hohepriestern gleich — zuerst für sich selbst dargebracht habe; und wie das Opfer des Hohepriesters für sich selbst zuvor angenommen sein mußte, ehe er das für die Gemeinde darbringen konnte, so habe auch das Gebet Christi zuvor Erhörung gefunden, ehe sein Leiden begann (Hofm. II. S. 283 f.). — So scharfsinnig diese Auffassung des Gedankenzusammenhangs ist, so ist sie doch durchaus verfehlt. Daß das „vom Leiden Gehorsam lernen" die Wirkung gehabt habe, daß Jesus die Wirkung der Anfechtung auf die Schwachheit unserer Natur mitempfindet und sich zur Hülfleistung bestimmen läßt, und daß er dadurch Hohepriester nach der Weise Aarons geworden sei, hätte der Vf. sagen müssen; denn aus v. 8 kann dies Niemand herauslesen. Die Hofmann'sche Deutung von v. 7 aber scheitert — von der falschen Erklärung der Worte *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* ganz abgesehen — schon daran, daß der Gedanke, Christus habe auch für sich selbst geopfert, unserem Vf. völlig fremd ist. Vgl. auch was Delitzsch gegen Hofmann bemerkt hat. — Ueber v. 7 und 8 vgl. noch §. 39. 41 (am Ende) und 42. Hier bemerken wir nur noch, daß die particc. in v. 7 nicht mit Hofmann (II. S. 206) durch „nachdem", sondern mit Lünem. und Delitzsch durch „indem" aufzulösen sind, daß aber andrerseits das *εἰσακ. ἀπὸ τ. εὐλ.* auch nicht erst nach dem *ἔμαθεν* stattfand; denn erhört wurde das Gebet Christi alsbald, wenn auch die Erfüllung der Bitten (durch die *τελείωσις* Christi) erst auf sein Leiden und seinen Tod folgte. Erhörung und Erfüllung einer Bitte können ja bekanntlich noch unterschieden werden (vgl. 1 Joh. 5, 15.). — Welche Bedeutung der Participialsatz *εἰσακ.* u. s. w. im Zusammenhange hat, ist oben angedeutet worden. —

unmuthsfreie Gemüthsstimmung gegen die Sünder und die göttliche Berufung zum hohepriesterlichen Amte sind auch bei Christo vorhanden. Hierin ist er den levitischen Hohepriestern gleich. Sonst aber ist ein großer Unterschied zwischen seinem und ihrem Hohepriesterthum. Er ist über die ganze levitische Priesterschaft unendlich erhaben. In ihm ist jene alttestam. Verheißung, daß der Messias ein anderer, besserer Priester, ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein werde, erfüllt (vgl. 5,6. 10. 6,20. Cap. 7, bes. v. 11—17 und 21). In den Worten des 110ten Psalmes *Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* ist nach dem Vf. unseres Briefes das ausgesprochen, was ihn vor den levitischen Priestern auszeichnet. —

Wollen wir den Inhalt dieser Worte auseinander legen, so halten wir uns am besten an den Gedankengang des 7ten Cap's, in welchem der Vf. ausführlich erörtert, was dieselben von Christo besagen. — Er geht hier zuerst von der Psalmstelle auf die Grundlage derselben, auf den historischen Bericht der Genesis zurück, um aus demselben zu zeigen, was der Ausdruck „nach der Weise Melchisedeks" sagen will. In dieser Absicht gibt er zunächst eine Characteristik Melchisedeks, des Priesters des höchsten Gottes (v. 1—3). Nach Angabe der geschichtlichen Thatsachen, welche ausdrücklich von ihm berichtet sind, und deren Erwähnung hier nur dazu dient, sein Bild den Lesern zu vergegenwärtigen, die aber allerdings später weiter benützt werden, hebt der Vf., was an diesem Priester besonders bemerkenswerth ist, hervor*). Er deutet seine Namen: „König der Gerechtigkeit" und „König des Friedens", und erinnert damit daran, daß Melchisedek mit der priesterlichen Würde die königliche vereinigt habe, und daß sein Regiment ein gerechtes und friedliches gewesen sei. Ohne Zweifel wird Melchisedek auch in dieser Beziehung von unserem Vf. als ein Vorbild Christi betrachtet, der ebenfalls die priesterliche und königliche Würde in

---

*) Ueber die Construction der Periode vgl. Delitzsch, S. 266. —

seiner Person vereinigt und in höherem Sinne die Namen „König der Gerechtigkeit“ und „König des Friedens“ trägt, so fern er nämlich nicht nur selbst die Fülle der Gerechtigkeit und des Friedens in sich trägt und ein gerechtes und friedliches Regiment führt, sondern auch den Gliedern seines Reiches Gerechtigkeit und Frieden mittheilt. — Doch deutet dies der Vf. nur beiläufig an und kommt später nur, ohne Beziehung auf das Vorbild des Melchisedek zu nehmen, darauf zurück. Die beiden Eigenschaften Melchisedeks, um die es ihm hier hauptsächlich zu thun ist, sind vielmehr erstlich, daß in der h. Schrift weder sein Vater, noch seine Mutter, noch überhaupt sein Geschlechtsregister verzeichnet ist, und zweitens, daß ebenso weder ein Anfang, noch ein Ende seines Lebens berichtet ist, so daß er in der Darstellung der h. Schrift dem Sohne Gottes gleichgemacht ist. Dies sind die beiden Eigenschaften, die man in's Auge fassen muß um zu verstehen, was mit dem Ausdruck „Priester nach der Weise Melchisedeks“ gemeint ist. Es ist ein Priester gemeint, dessen Priesterthum ganz unabhängig davon ist, wer sein Vater, wer seine Mutter und aus welchem Geschlecht er ist. Fleischliche Abstammung von Aaron oder Levi oder überhaupt aus der theokratischen Geschlechtsreihe kommt bei ihm gar nicht in Betracht; sein Priesterthum ist durch keine solche äußerliche Bestimmungen bedingt und beschränkt; es muß ihm also allein vermöge der seiner Person eignenden innerlichen Befähigung zukommen*) (die Eigenschaften der δικαιοσύνη und εἰρήνη sind vielleicht auch als ächt priesterliche Gesinnungen hervorgehoben). — Sodann ist ein Priester gemeint, dessen Leben kein menschlich beschränktes ist,

*) Nur in der oben angegebenen Weise sind die Worte ἀπατ. ἀμητ. ἀγεν. auch von Christo zu verstehen, denn das ἀφωμοιωμένος u. s. w. bezieht sich nur auf die Worte μήτε ἀρχήν u. s. w. — Aeltere Ausleger, wie z. B. Walch a. a. O. S. 875 ff. 879 bezogen die zuerst angeführten Worte ebenso, wie die zuletzt angeführten auf Christum, und bemerkten ἀπάτωρ sei Christus nach seiner menschlichen, ἀμήτωρ nach seiner göttlichen Natur. —

keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende hat, sondern ewig ist; ein Priester, der darum weder der Nachfolger eines andern ist, noch selbst einen Nachfolger hat, der kein Glied einer auf einander folgenden Reihe von Priestern ist, sondern einzig in seiner Art für immer Priester bleibt. — Auf das letztere kommt es dem Vf. vor Allem an, und darum lautet auch das Prädicat des durch viele Appositionen ziemlich groß gewordenen Satzes nur ganz kurz und einfach μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές; und die beiden zuletzt besprochenen Appositionen sind diesem Gedanken untergeordnet und dienen ihm*). Denn nicht nur die Ewigkeit der Person, sondern auch die Erhabenheit über die fleischlichen Bedingungen und Schranken, deren Anwendbarkeit und Gültigkeit immer die Vergänglichkeit der betreffenden Personen voraussetzt, muß bei dem vorhanden sein der für immer Priester bleibt. Als einer, dem nicht seiner Abstammung, sondern seiner persönlichen Eigenschaften wegen das Priesterthum zukam, und als einer, der ewig lebt, bleibt Melchisedek (in der Darstellung der h. Schrift, welche ihn zu einem Vorbild Christi macht) für immer Priester**). —

Nachdem der Vf. so mit offenbarer Beziehung auf die levitischen Priester Melchisedek, den Priester des höchsten Gottes, characterisirt und damit das Wichtigste zur Erklärung der Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ gesagt hat, weist er nach, daß nach dem geschichtlichen Bericht schon Melchisedek über die levitischen Priester erhaben ist (v. 4—10); in den Worten „nach der Weise Melchisedeks", die das Wort der Weissagung von Christo gebraucht, ist also auch die Erhabenheit des neutest. Priesters über die alttest. schon ausgesprochen. — Jenen Nachweis führt der Vf., indem er zuerst darauf hinweist, wie groß und erhaben Melchisedek in der Geschichte dasteht, da ihm Abraham den Zehnten von den besten Stücken

*) Oder sie sind — wie Delitzsch sich ausdrückt — Complement des Prädicats. —

**) Man vgl. hierzu §. 19. —

der Beute gab, er, der berühmte und hochangesehene Patriarch (v. 4), und indem er sodann drei Gründe geltend macht, aus denen man von dieser offenbaren Unterordnung Abrahams unter Melchisedek auf die Erhabenheit des letzteren über die levitischen Priester schließen muß. Der erste ist folgender: zwar erheben diejenigen, welche vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priesteramt empfangen, nach einer Vorschrift des Gesetzes den Zehnten von dem Volk, d. h. von ihren Brüdern, obschon diese aus Abrahams Lenden hervorgegangen sind; unter denen die sich rühmen Nachkommen Abrahams zu sein kommt ihnen also kraft einer Gesetzesbestimmung allerdings ein Vorzug zu; ihre Abstammung von Levi einerseits und die Gesetzesbestimmung andrerseits erhebt sie über die denen sie sonst als ihren Brüdern gleich sind. Dagegen bezehntet der dessen Stammbaum nicht auf sie zurückgeht, Abraham selbst und segnet den der die göttlichen Verheißungen empfangen hatte, was unwidersprechlich seine über Abraham erhabene Stellung beweist. Trotz des hohen Ansehens Abrahams, der anerkanntermaßen nicht nur über dem v. 5 erwähnten Volke, sondern auch über den levitischen Priestern steht, und auf dessen Person auch der Vorzug, den diese letzteren haben, als auf seiner untersten Grundlage ruht, und trotz der großen Verheißungen, die ihm gegeben waren, steht doch Melchisedek über ihm, und zwar nicht kraft seiner Abstammung und nicht kraft einer Gesetzesbestimmung, sondern allein vermöge der seiner Person inne wohnenden höheren Würde. Wie hoch muß er also über die levitischen Priester erhaben sein (v. 5—7)! Der Gegensatz οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες und ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν ist hierbei wohl zu beachten. Denn gerade darauf kommt es dem Vf. besonders an, bemerklich zu machen, daß Melchisedek diese hohe Würde zukomme, obschon er sich keines Vorzugs fleischlicher Abstammung, auf den doch bei den levitischen Priestern Alles ankam, rühmen konnte; es ist also eine falsche Meinung, daß einer, bei dem die äußerlichen Anforderungen der fleischlichen Gesetzessatzungen nicht erfunden

werden, nicht als Priester höher stehen und vollkommener sein kann, als die bei welchen dieselben vorhanden sind; vielmehr beweist das Vorbild des Melchisedek, daß wer ganz abgesehen von fleischlicher Abstammung lediglich um seiner persönlichen Eigenschaften willen Priester geworden ist, über denen steht, die es nur kraft ihrer Abstammung geworden sind. — Der zweite Grund der Erhabenheit Melchisedeks über die levitischen Priester ist aus der vorausgeschickten Characteristik des ersteren entnommen. Wenn auch die letzteren wie er Zehnten empfangen, und also vor Andern bevorzugt und ausgezeichnet sind, so ist doch zwischen beiden der große Unterschied, daß diese hinsterbende Menschen sind, so daß der Tod ihrer bevorzugten Stellung ein Ende macht, während von ihm theils durch das Stillschweigen des geschichtlichen Berichts, theils durch das Wort des 110ten Psalmes bezeugt wird, daß er lebe; ihn, den Repräsentanten eines an keine Abstammung geknüpften und nicht von einem auf den andern kommenden Priesterthums stellt die h. Schrift als einen dar, der fortwährend lebend seine bevorzugte Stellung behält, und keinem andern weicht. Während also die sterblichen Priester mit allen ihren Nachfolgern ihre höhere Stellung und das Bezehntungsrecht theilen, steht er für immer ganz einzig in seiner Art da, und sein Zehntenempfangen hat darum eine weit höhere Bedeutung (v. 8). — Der dritte Grund ist: Auch Levi, der Stammvater der Zehnten empfangenden Priester, hat so zu sagen selbst durch Abraham dem Melchisedek Zehnten entrichtet und damit seine höhere Stellung anerkannt; denn er war noch in den Lenden seines Vaters, als ihm Melchisedek entgegenkam (v. 9. 10). Der Stammvater Abraham ist nämlich Repräsentant seiner noch ungeborenen Nachkommen, und es erscheint daher, indem er sich dem Melchisedek unterordnet, seine ganze Nachkommenschaft demselben untergeordnet. Denn da die bevorzugte Stellung der levitischen Priester in der Theokratie darauf beruhte, daß sie aus den Lenden Levi's und aus den Lenden Abraham's hervorgegangen waren (v. 5), so muß die Stellung, die Abraham zu

Melchisedek eingenommen hatte, als sie noch in seinen Lenden waren, auch als ihre Stellung zu Melchisedek betrachtet werden *). —

Hiermit ist der Inhalt der Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ entwickelt. Ein nicht durch die fleischliche Abstammung, sondern durch innere persönliche Befähigung bedingtes Priesterthum, ewiges Leben und darum beständiges Bleiben im Priesteramt, und Erhabenheit über die levitischen Priester — dies sind die drei Hauptmomente des Begriffs „Priester nach der Weise Melchisedeks", und diese drei Vorzüge sind schon im 110ten Psalme von Christo ausgesagt. —

In dem folgenden Abschnitte (7, 11—25.) macht nun der Vf., zu der Psalmstelle zurückkehrend, die Anwendung seiner bisherigen Erörterung auf Christum, indem er zeigt, welcher Art sein Priesterthum als ein Priesterthum nach der Weise Melchisedeks ist, und daß er hoch über den levitischen Priestern steht; aber er beschränkt sich nicht auf die einfache Anwendung des schon Gesagten, und macht dieselbe auch nicht zum Hauptgegenstand seiner weiteren Rede; vielmehr legt er gleich auf Grund derselben die großen und tiefgreifenden Folgen der Bestellung eines Priesters nach der Weise Melchisedeks dar. Die Hauptgedanken dieses Abschnittes sind nämlich die folgenden: Das levitische Priesterthum ist nicht im Stande, das Bundesvolk zur τελείωσις zu führen, weßhalb ein ganz andersartiger Priester nach der Weise Melchisedeks verheißen worden ist. Durch die Bestellung dieses Priesters ist das Priesterthum und damit auch das Gesetz umgestaltet worden, indem die provisorische Priestersatzung des alten Bundes aufgehoben, und eine vorzüglichere Hoffnung eingeführt wurde (7, 11—19.). — Dieser an die Stelle der levitischen Priester tretende andersartige Priester, Jesus nämlich, ist ferner, da jene in seiner Bestellung vollbrachte Einführung

*) Vgl. über diese Verse Bleek, Tholuck, Ebrard und Delitzsch z. d. St. —

einer besseren Hoffnung *) nicht ohne Eidschwur geschehen ist, der Bürge eines besseren Bundes, als der alte war (7, 20—22.). Und endlich ist er ein ewig lebender und darum ewig in seinem Amte bleibender Priester, weßhalb er auch die welche durch ihn zu Gott nahen, vollständig erretten kann, so daß also das Bundesvolk durch ihn zu der τελειωσις geführt wird, zu welcher das levitische Priesterthum dasselbe nicht führen konnte (7, 23—25. vgl. v. 11). —

Der den ganzen Abschnitt beherrschende Grundgedanke ist also: Als der unter Aufhebung der alttest. Priestersatzung durch einen göttlichen Eidschwur für immer in sein Amt eingesetzte Priester nach der Weise Melchisedeks, dessen Bestellung die Einführung einer besseren Hoffnung ist, und der darum selbst den neuen, besseren Bund verbürgt, führt Christus das Bundesvolk zu der τελειωσις, welche mittelst des alttest. Priesterthums nicht zu erlangen war. —

Wir werden diesen Abschnitt unten (§. 57) noch genauer betrachten. Hier haben wir vorerst nur die darin enthaltenen Aussagen über den Character des melchisedekartigen Priesterthums Christi, in welchen von der Erörterung über den Ausdruck „nach der Weise Melchisedeks" die Anwendung auf Christum gemacht wird, und welche die Grundlage und Voraussetzung des eben angegebenen Grundgedankens bilden, näher in's Auge zu fassen. In der ersten dieser Aussagen (v. 13. u. 14) erinnert der Vf. daran, daß Christus nicht dem levitischen Geschlecht angehört, also nicht seiner Abstammung wegen das Priesterthum erhalten haben kann, überhaupt nicht nach dem Gesetz Mosis, sondern demselben zuwider Priester geworden ist, daß er vielmehr aus dem nicht priesterlichen Stamme Juda entsprossen und lediglich um seiner persönlichen Befähigung willen in das Priesteramt eingesetzt worden ist. Sodann (v. 15—17) bezeichnet er den wesentlichen Unterschied zwischen dem melchisedekartigen Priesterthume Christi und dem levitischen Priesterthume kurz, klar

*) Vgl. über diese Ergänzung zu v. 20 Bleek, Tholuck, De Wette und Delitzsch. —

und scharf, indem er sagt, Christus sei nicht κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*), sondern κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου Priester geworden (v. 16). Diese offenbar dem κατὰ τὴν ὁμοιότητα M. (v. 15) entsprechende Formel zeigt uns wieder, daß der Vf. die Ewigkeit der priesterlichen Person als den Hauptcharacterzug des melchisedekartigen Priesterthums betrachtet. Der ganze Character des Priesterthums Christi ist dem entsprechend, daß er die Kraft eines vom Tode unauflöslichen Lebens in sich trägt; ja gerade kraft dieses unvergänglichen Lebens ist er der Priester geworden, welcher er ist. Es ist gewiß nicht nur der Gedanke, daß Christus, ohne einen Nachfolger zu haben, beständig in seinem Priesteramte bleibt, der hier geltend gemacht werden soll; sondern von der später an den Tag tretenden Voraussetzung aus, daß der wahre Priester nicht Thiere, sondern sich selbst zur Sühnung der Sünden Gott darbringen müsse, will der Vf. andeuten: wer nur nach der Norm einer fleischlichen Satzung Priester geworden sei, könne unmöglich der rechte Priester sein; denn wenn er sich einem die Sünden sühnenden Tode unterzöge, so würde er nach derselben fleischlichen Satzung ebendamit aufhören Priester zu sein, und könnte daher die zu Sühnenden nicht priesterlich vor Gott vertreten. Christus dagegen, weil nicht nach jener fleischlichen Satzung Priester geworden und weil im Besitz der Kraft des unver-

*) Ueber dies Wort, statt dessen Paulus σαρκικῆς geschrieben hätte, und welches als einer der zahlreichen Belege des reineren Griechischen, welches unser Vf. schreibt, zu betrachten ist, vgl. Dr. C. Holsten, die Bedeutung des Wortes Σάρξ im N. T. I. 1855. S. 19 f. Anm., wo der Unterschied der Worte σάρκινος und σαρκικός im paulinischen Sprachgebrauch richtig in den Worten angegeben ist: „Σάρκινος bedeutet was aus der Substanz der σάρξ besteht, σαρκικός aber was das Wesen, die Eigenschaften dieser Substanz darstellt, in irgend einer Beziehung zu derselben steht; jenes entspricht einem genit. materiae oder substantiae, dieses mehr einem genit. qualitatis; jenes steht zunächst im eigentlichen, dieses im übertragenen Sinne." —

gänglichen Lebens, kann das wahre Opfer bringen, indem er den die Sünden sühnenden Tod erleidet *), und kann doch hernach die zu Sühnenden priesterlich bei Gott vertreten. Er ist also kraft seines unauflöslichen Lebens der wahre Priester **). Wir werden sogleich sehen, daß der Vf. hernach von einem andern Gesichtspunkt aus noch einmal auf diese Haupteigenschaft des wahren Priesters zurückkommt. —

Zunächst aber macht er, auch die einleitenden Worte des öfters angeführten Psalmwortes in den Kreis seiner Betrachtung ziehend, darauf aufmerksam, daß der neutest. Priester nach der Weise Melchisedeks auch darin einen Vorzug vor den levitischen habe, daß er durch einen Eid in sein Amt eingesetzt sei, während dies bei den levitischen Priestern nicht der Fall ist (v. 20—22). Als einen Vorzug betrachtet er diese Art der Einsetzung, nicht weil Christo durch den göttlichen Eid das Priesterthum „angelegentlich zugesagt, als ein werthvolles Gut auf das Gewissеste verheißen, nicht aber als eine Obliegenheit anbefohlen wird" ***), sondern nach 6, 16 ff. weil ihm Gott durch den Eid das Priesterthum in unwiderruflicher Weise (vgl. οὐ μεταμεληθήσεται) übertragen hat, und weil schon aus dieser viel feierlicheren und gewichtvolleren Bestätigung geschlossen

---

*) Daher der sonst auffallende und unerklärliche Ausdruck ἀκατάλυτος. —

**) Ist unsere Auffassung dieser Stelle richtig, so kann man nicht mit Hofmann, II. S. 403 und Delitzsch sagen, man habe bei dem „unvergänglichen Leben" an das Leben Christi zu denken, welches mit seiner Auferstehung begonnen hat; vielmehr ist das Leben Christi überhaupt gemeint; er hatte die Kraft des unvergänglichen Lebens von Anfang an in sich, obschon dieselbe erst durch seine Auferstehung offenbar wurde. — Daß es sich nach dem Zusammenhange um Christi Priesterthum nach der Weise Melchisedeks handelt, in welchem er gegenwärtig vermöge seines Eingangs zu Gott steht, spricht keineswegs gegen unsere Auffassung. —

***) Wie Hofmann, II. S. 404 und Delitzsch, S. 304 irrigerweise aus v. 22 (κρείττονος διαθήκης) und v. 28 geschlossen haben. —

werden muß, daß sein Priesterthum viel wichtiger und wirksamer als das levitische, ja daß es das vollkommene Priesterthum ist; denn wäre es dies nicht, so könnte Gott Christum nicht in unwiderruflicher Weise für immer zum Priester machen. —

An den Gedanken, daß Christus durch einen unwiderruflichen Eidschwur Gottes zum Priester eingesetzt ist, knüpft sich naturgemäß der Gedanke an, daß auch in der unvergänglichen Dauer seines Priesterthums ein Vorzug vor den levitischen Priestern enthalten sei. Hier benützt der Vf. also auch noch die Worte εἰς τὸν αἰῶνα aus der Psalmstelle*). Die levitischen Priester sind als mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod gehindert waren, im Priesteramt zu bleiben; einer folgte immer auf den andern; der Tod machte dem Priesterthum eines jeden ein Ende und dasselbe ging auf einen andern über, so daß keinem eine für immer und vollständig wirksame priesterliche Vertretung möglich war. Christus aber, weil er in Ewigkeit bleibt, d. h. ewig lebt, hat ein unwandelbares, d. h. ihm unabänderlich eigenes**) Priesterthum; und diese in seinem ewigen Leben (vgl. πάντοτε ζῶν) begründete Ewigkeit und Unwandelbarkeit seines Priesterthums ist der Grund davon, daß er diejenigen, für welche er Priester ist, vollständig und für immer retten kann; denn als ewiger Priester vertritt er sie auch ewiglich (v. 23—25). Wir sehen, daß der Vf. wieder, wie oben bemerkt wurde, auf die Haupteigenschaft des wahren Priesters, auf sein ewiges

---

*) Nach Tholuck und Auberlen a. a. O. S. 472 hätte der Vf. diese Worte schon v. 15—17 erklärt, und v. 23—25 wäre eine Auslegung des von ihm selbst gebrauchten Ausdrucks μένειν. Allein schon v. 15 zeigt ja klar, daß v. 16 als eine Auslegung des κατὰ τὴν ὁμοιότητα M. betrachtet werden muß, obschon in diesen Versen von der Kraft des unvergänglichen Lebens, welche eben das wesentlichste Moment des Begriffs „Priesterthum nach der Weise Melchisedeks" bildet, die Rede ist. —

**) Vgl. über die Bedeutung des Wortes ἀπαράβατος Bleek und Delitzsch. —

Leben zurückgekommen ist. Dießmal macht er dieselbe aber nicht deßhalb geltend, weil nur ein Priester, welchem sie eigen ist, nachdem er das wahre Opfer gebracht hat, die zu Sühnenden überhaupt noch bei Gott vertreten kann; sondern er hebt hervor, daß nur ein ewig lebender Priester die zu Sühnenden ewig vertreten kann, und daß, da die ewige Vertretung zu einer vollständigen und ewigen Errettung erforderlich ist, die Ewigkeit Christi die Bedingung und Grundlage der vollständigen Wirkungskräftigkeit seines priesterlichen Thuns ist.

§. 55.

Christus der sündlose und zur Rechten Gottes sitzende Hohepriester.

Wir sind nun darüber belehrt, was in dem Namen *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* von Christo ausgesagt wird. Aber so Viel auch in demselben enthalten ist, und so hoch Christus auch durch denselben über die ganze levitische Priesterschaft, und damit auch über die alttest. Hohepriester erhoben wird, so ist damit doch noch nicht Alles gesagt, was Christum zum vollkommenen Hohepriester macht und vor den alttest. Hohepriestern auszeichnet. Das alttest. Vorbild läßt die Erhabenheit und Vollkommenheit des neutest. Hohepriesters in vieler Beziehung schon deutlich erkennen; aber es bringt sie doch nicht vollständig zur Anschauung. Namentlich fehlen ihm zwei sehr wesentliche Züge. Die fleckenlose Heiligkeit des neutest. Hohepriesters und seine Erhöhung über die Himmel sind in dem Vorbilde nicht besonders angedeutet. Darum muß der Vf. diese Eigenschaften, welche mit zu dem gehören, was Christum zum wahrhaftigen Hohepriester macht und seine Erhabenheit über die alttest. Hohepriester begründet, noch besonders hervorheben. —

So sagt er denn zunächst im engsten Anschlusse an seine im vorigen §. erörterten Aussagen, daß unser Bedürfniß, auch einen solchen Hohepriester, d. h. einen Hohepriester, der

ein Priester nach der Weise Melchisedeks ist *), erforderte, weil nur ein Hohepriester, welcher die im vorigen §. geschilderten Eigenschaften hat, uns wirksam vor Gott vertreten und uns vollständige Rettung bringen kann; fügt aber sogleich noch eine Reihe von Prädicaten bei, in welchen er den neutest. Hohepriester näher characterisirt, und auf seine eben genannten Eigenschaften hinweist. —

Dem alttest. Hohepriester kam die Eigenschaft der Sündlosigkeit und Heiligkeit nur in äußerlicher und vorbildlicher Weise zu, indem er nämlich auf seinem Stirnblatte die Bezeichnung trug קֹדֶשׁ לַיהוָה, indem er äußerlich kein Gebrechen haben durfte, levitisch rein sein und vor dem Versöhnungsfeste sieben Tage lang von Allen, auch von seinen Angehörigen abgesondert sein mußte, damit er nicht verunreinigt würde; der neutest. Hohepriester dagegen ist wirklich und wesenhaft heilig, sündlos, unbefleckt und von den Sündern abgesondert, so daß eine Befleckung und Verunreinigung durch die Gemeinschaft mit ihnen unmöglich ist (7, 26.) **). Er bedarf also selbst keiner Sündensühnung; als der Heilige steht er in einem so innigen, durch nichts getrübten Verhältnisse zu Gott, daß ihm selbst ohne Weiteres der Zutritt zu Gott offen steht, und daß er darum auch Andern durch seine priesterliche Ver-

*) Ueber die Beziehung des τοιοῦτος in 7, 26. vgl. Bleek, Lünem. u. Delitzsch. — Man beachte übrigens, daß in dem ganzen Abschnitt 7, 1—25. immer nur vom Priesterthum, nicht vom Hohepriesterthum Christi die Rede ist, und daß er in diesem Abschnitte immer mit der gesammten levitischen Priesterschaft, nicht speciell mit den Hohepriestern verglichen wird. Dieser Umstand hat seinen natürlichen Grund darin, daß die alttest. Schrift Melchisedek „Priester" und nicht „Hohepriester" nennt, und auch nur von einem „Priesterthum nach der Weise Melchisedeks" weiß. Christus aber ist nicht nur Priester, sondern auch Hohepriester. Darum ist er unmittelbar vor und gleich nach der eingehenden Vergleichung mit Melchisedek „Hohepriester" genannt; vgl. 6, 20. und 7, 28., auch 5, 10. (Hofmann, II. S. 285 und Delitzsch zu 5, 10.). —

**) Vgl. über diese Ausdrücke §. 38.

tretung die Erlaubniß zu Gott zu nahen und die Wiederaufnahme in die (nicht blos äußerliche) Gottesgemeinschaft zu erwirken im Stande ist. — Wie er durch seine Sündlosigkeit und Heiligkeit ethisch zum Hohepriester qualificirt ist, so ist er es ferner auch metaphysisch durch seine Erhöhung über die Himmel; schon der Ausdruck „abgesondert von den Sündern" ist kein rein ethisches, sondern zugleich auch ein metaphysisches Prädicat, und bildet also den Uebergang zu dem letzten Prädicate ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος, (vgl. 4, 14.), welches besagt, daß keinerlei creatürliche Schranke den neutest. Hohepriester von dem überweltlichen Gotte scheidet, daß derselbe vielmehr selbst in den Stand der Ueberweltlichkeit eingegangen, der unmittelbarsten, vollständigsten und umfassendsten Gottesgemeinschaft theilhaftig ist (vgl. §. 43). Der neutest. Hohepriester hat also nicht nur vermöge seines ethischen Characters das Recht zu Gott zu nahen, sondern der Zustand, in welchem er sich befindet, ist schon die denkbar höchste und vollkommenste und dabei auch eine bleibende Vereinigung mit Gott; und es muß daher, wenn er die Sünder, ihre Angelegenheiten zu seinen eigenen machend, vertritt, eine vollkommene Errettung und die Wiederaufnahme derselben in die Gemeinschaft Gottes die Frucht seines hohepriesterlichen Thuns sein. Durch ihn ist also das Bedürfniß der sündigen Menschheit nach der Verwendung eines zwischen ihr und Gott stehenden und sie vor Gott vertretenden Mittlers auf's vollkommenste befriedigt. —

Eine unmittelbare Folge seiner Heiligkeit und seiner Erhöhung und zugleich ein Zeugniß seiner damit gegebenen Erhabenheit über die alttest. Hohepriester ist, daß er, obschon jeden Tag, d. h. ununterbrochen die Function hohepriesterlicher Vertretung übend, doch nicht nöthig hat immer zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, und hernach für die Sünden des Volkes, wie dies die mit Sünden behafteten und in keiner wesentlichen Gemeinschaft mit Gott stehenden levitischen Hohepriester am Versöhnungsfest thun müssen. Das Opfern für eigene Sünden fällt bei ihm natür-

lich ganz und gar weg; das Opfer für die Sünden des Volkes *) aber hat er ein und für allemal dargebracht, indem er sich selbst darbrachte, und eine Wiederholung desselben ist überflüssig und undenkbar. Denn das ist eben der große Vorzug des durch den beschworenen Ausspruch Gottes eingesetzten neutest. Hohepriesters vor den von dem Gesetze aufgestellten alttest., daß diese mit Schwachheit behaftete Menschen sind, während jener der für immer vollendete Sohn ist. Ihrer Schwachheit wegen müssen die levitischen Hohepriester immer zuerst ihre eigenen Sünden durch ein Opfer sühnen; denn diese Schwachheit ist eine fortwährend fließende Quelle eigener Versündigungen; der neutest. Hohepriester aber ist kein gewöhnlicher mit Schwachheit behafteter Mensch, sondern der über alle Schwachheit erhabene, schon für immer in den Zustand der Vollendung eingegangene Sohn, bei welchem alle

---

*) Daß das τοῦτο ἐποίησεν in 7, 27. sich nicht mit auf die Worte πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδ. ἁμ. θυσ. ἀναφ. beziehen kann, haben alle neueren Ausleger erkannt. Nur Hofmann, II. S. 287, vgl. 283 f. und 46 will mit Beziehung auf 5, 7. die falsche Erklärung von Schlichting, Grotius und Hammond in modificirter Fassung wieder geltend machen, und τοῦτο auch auf die bezeichneten Worte bezogen wissen. Der Vf. soll wirklich lehren, daß Christus, wie die alttest. Hohepriester, auch für sich selbst geopfert habe, freilich nicht für eigene Sünden, aber doch seiner eigenen Schwachheit wegen. Das Gebet in Gethsemane, welches lediglich durch das Leiden Jesu veranlaßt ist, welches dem Opfer des alttest. Hohepriesters für die Gemeinde entspricht, sei nämlich ebenso wie das Opfer des Hohepriesters für sich selbst, eine fromme Aeußerung der Schwachheit und zugleich eine gottwohlgefällige Darbringung, und sei darum mit dem Opfer des Hohepriesters für seine eigenen Sünden zu vergleichen. — Allein die Worte ἑαυτὸν ἀνενέγκας, in welche nur die größte Willkür das Gebet in Gethsemane mit einschließen könnte, machen es unzweifelhaft, daß der Vf. bei den Worten τοῦτο ἐποίησεν nur an das Todesleiden Christi denkt, und dieses entspricht nur dem Opfer, das der Hohepriester für die Sünden des Volkes, nicht auch dem welches er für seine eigenen Sünden darbringt. Auch hätte der Vf. gewiß, wenn Hofmann's Auslegung richtig wäre, statt ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν nur ὑπὲρ ἑαυτοῦ (vgl. 9, 7.) geschrieben; wir wenigstens können uns nicht überreden, daß er ohne Noth den anstößigen Satz ausgesprochen habe: Christus habe auch für seine eigenen Sünden geopfert, um einen Gedanken auszudrücken, für den er leicht eine unanstößige Form hätte finden können. — Vgl. auch Bleek, Lünem. u. Delitzsch z. d. St. —

Möglichkeit der Sünde, aber auch jedes wiederholte Leiden ausgeschlossen ist. Seine τελείωσις überhebt ihn der Nothwendigkeit, für sich selbst Opfer darzubringen, so wie auch der Wiederholung des Opfers, das er für die Sünden des Volkes dargebracht hat *). Diese seine τελείωσις, verbunden mit seiner Gottessohnschaft, macht ihn zu dem vollkommenen Hohepriester, dessen wir bedürfen, und der uns in der wirksamsten Weise vor Gott vertritt (vgl. 5,9 f.). — So faßt v. 28, obwohl zunächst nur Begründung des v. 27, den Hauptinhalt des siebten Capitels noch einmal in eine kurze Formel zusammen, indem er den neutest. Hohepriester als den ewig lebenden Priester nach der Weise Melchisedeks „Sohn" und als den sündlosen und über die Himmel erhöhten „für immer vollendet" nennt, und ihn in dieser seiner Erhabenheit den levitischen Hohepriestern, die mit Schwachheit behaftete Menschen sind, gegenüberstellt. —

Wenn der Vf. hernach als den Hauptpunkt seiner ganzen Erörterung die Wahrheit bezeichnet: „wir haben einen solchen Hohepriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt hat**)" so ist damit dem „für immer vollendeten Sohne" ein Attribut beigelegt, welches Alles was der Vf. in Cap. 7 von demselben gesagt hatte, voraussetzt: die Ewigkeit seines Lebens, seine Erhöhung über die Himmel und seine ethisch-religiöse Vollkommenheit. Auch die letztere; denn seine Erhebung zur Rechten Gottes ist ja der Lohn für sein Verhalten auf Erden; und überhaupt ist eine solche Stellung in der unmittelbarsten Nähe Gottes ohne vollkommene Heiligkeit ganz undenkbar. Das Attribut selbst aber will zur Vervollständigung des Bildes des neutest. Hohepriesters noch einen neuen und sehr wesent-

---

*) Vgl. zu v. 27. 28 S. 42 u. 52. —

**) Die Bemerkung Delitzsch's, daß κεφάλαιον auf v. 1 und 2 zu beziehen sei, ist nicht unrichtig. Doch ist damit, daß der neutest. Hohepriester sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, auch schon gegeben, daß er in der wahrhaftigen Hütte λειτουργός ist. —

lichen Zug beifügen. Ja es macht auf die Seite der Herrlichkeit des neutest. Hohepriesters aufmerksam, welche am hellsten in's Auge fällt und am allertröstlichsten ist. Der neutest. Hohepriester ist nicht nur in der unmittelbarsten Nähe Gottes; er ist nicht nur in der innigsten und vollkommensten Gottesgemeinschaft (dies liegt schon in dem „höher als die Himmel geworden"), sondern er hat auch an der göttlichen Allmacht und Weltherrschaft Theil (vgl. §. 43). Der Hohepriester, welcher uns vor Gott vertritt, ist zugleich der, durch welchen die weltregierende Thätigkeit Gottes vermittelt ist, ja, welchem Gott das Regiment über die Welt und insbesondere über das Gottesreich übertragen hat. Diese seine mit der Hohepriesterwürde verbundene königliche Macht und Herrlichkeit ist die höchste und sicherste Bürgschaft dafür, daß er der wahre und vollkommene Hohepriester ist, und daß sein priesterliches Thun den vollständigsten Erfolg haben muß. Denn macht er als Hohepriester unsere Sache zu der seinigen, läßt er es sich angelegen sein, daß uns in unsern Schwachheiten geholfen werde, daß wir aus unserem Elend gerettet und von unsern Sünden gereinigt werden, daß wir Gnade und Friede finden und zu Gott uns nahen dürfen, so wird er sicher dies Alles auch thun, da er als Theilhaber an der göttlichen Weltherrschaft die Vollmacht dazu empfangen hat. Als königlicher Hohepriester vereinigt er in seiner Person auf der einen Seite die Theilnahme an den Interessen der sündigen Menschheit und die Geneigtheit ihnen vollständige Hilfe zu bringen, und auf der andern Seite die von Gott ihm übertragene Macht das in's Werk zu setzen was er als Hohepriester thun möchte *).

---

*) In anderer Beziehung bemerkt Steinhofer, S. 164 treffend und schön: „Er bewahret das heilige Majestätsrecht Gottes; denn er ist Priester; und herrschet als der bevollmächtigte Verwalter, ja als der eigenthümliche Besitzer und Erbe aller Schätze und Herrlichkeiten Gottes; denn er ist König." Man vgl. überhaupt die trefflichen Bemerkungen desselben über das Verhältniß des Priesterthums und des Königthums Christi zu einander S. 163 ff. —

So ist wirklich das Sitzen Christi zur Rechten Gottes das höchste und wichtigste seiner hohepriesterlichen Attribute und der in 8, 1. ausgesprochene Satz ist in der That der Hauptpunkt der ganzen Erörterung des Vf's. —

Als dieser erhabene Hohepriester, dem das Regiment des Reiches Gottes übertragen ist, heißt er ἀρχιερεύς μέγας (4, 14.) und ἱερεύς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ (10, 21.). —

§. 56.

Wann ist Christus Hohepriester geworden?

Nun haben wir aber auch noch die schwierige Frage zu beantworten, von welchem Zeitpunkt an Christus nach der Anschauung des Vf's mit der hohepriesterlichen Würde bekleidet, und als Hohepriester wirksam ist.

Die richtige Beantwortung dieser Frage ist von nicht geringer Bedeutung für das Verständniß dieses ganzen Lehrstücks. Darum hat sich der bekannte **Faustus Socinus** um die Auslegung unseres Briefes verdient gemacht, indem er durch seine von der traditionellen Kirchenlehre abweichende Ansicht von dem Hohepriesterthum Christi die erste Anregung zur näheren Untersuchung dieses Gegenstandes gegeben hat. Seine Ansicht, daß Christus während seines Lebens auf der Erde noch nicht Hohepriester gewesen, sondern dies erst in Folge seiner Erhöhung geworden sei, hat er zuerst in seiner Schrift gegen Volanus ausgesprochen, und sie dann gegen die Bedenken seines Freundes Joh. Niemojevius in zwei langen Briefen ausführlich begründet*). Sie wurde dann von seinen Anhängern Crell,

*) Vgl. die beiden Briefe des Niemojevius und die beiden Antwortschreiben Socin's in des letzteren epp. S. 196 ff., namentlich S. 205. 223 ff. 245 ff. 253; auch abgedruckt in F. Socini Opp. I. S. 397—423 und II. S. 465—488. — Die Schrift gegen Volanus führt den Titel: De Jesu Christi filii dei natura sive essentia nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andr. Volanum (Opp. II. S. 373—422); und die betreffende Stelle steht Opp. II. S. 391 ff. —

Schlichting u. Abd. vertreten*), fand aber an den orthodoxen Theologen eifrige Gegner. Noch Braun (zu 4, 14. 5, 5. 9. 8, 4.) bestreitet dieselbe mit besonderer Berücksichtigung Schlichting's auf's nachdrücklichste, will aber nur das anerkannt wissen, daß Christus auch schon auf Erden ein consummatus pontifex war; dagegen macht er das Zugeständniß: Verum est, Christi sacerdotium perfecte fuisse consummatum post ascensionem in coelos quod attinet ad functiones sacerdotii. — Die socinianische Ansicht wurde zwar bald nach dem Erscheinen des Braun'schen Commentars (1705) von Peirce (1727) und Sykes (1755) auf's neue geltend gemacht; aber die orthodoxen Ausleger bekämpften sie noch geraume Zeit als eine sehr gefährliche Ansicht, die „alle schriftmäßigen Begriffe von dem Hohepriesterthume Christi zerrütte, dasselbe in ein metaphorisches Priesterthum verwandle und mit seinem königlichen Amte vermenge"**).

---

*) Vgl. Schlichting, Comment. in ep. ad Hebr. (in Jo. Crellii opp. omnia exegetica Irenopoli p. 1656 vol. II.) zu 8, 4. — Nach Tholuck und De Wette zu 2, 17. soll sie auch von den Arminianern adoptirt worden sein. Aber wenigstens Limborch, welchen De Wette namentlich anführt, bemerkt in seinem Commentar. in Acta apost. et in epp. ad Rom. et ad Hebr. Rotterod. 1711 zu 7, 28. ausdrücklich: Qui postquam e mortuis est resuscitatus in vitam immortalem et in caelum exaltatus a deo constitutus est aeternus noster pontifex, qui quidem pontificatum suum inchoavit in terra, seque ut victimam piacularem pro nobis in mortem tradidit; sed ex morte resuscitatus perfecte beatus, nec morti ullisve adversis obnoxius ad omnes sacerdotii partes explendum in aeternum est consummatus. — Limborch hat also fast ganz dieselbe Ansicht, welche der oben angeführte entschiedene Gegner der Socinianer ausspricht. — Vgl. auch Limborch zu 5, 9 und zu 8, 4., wo es unter Anderem heißt: Unde liquet integrum sacerdotium Christi et omnia quae ad illius plenam ac perfectam administrationem requiruntur, non esse peracta in terra, sofern nämlich die auf Erden begonnene Opferdarbringung erst durch die Darbringung des Blutes im Himmel plene ac perfecte consummata wurde. —

**) Vgl. besonders Joh. Andr. Cramer: Erklärung des Briefes Pauli an die Ebräer, 2 Th. Kopenhagen und Leipzig, 1757. I. S. 333—336. II. S. 156—162; Baumgarten, Erklärung des Br. St. Pauli an die Hebr. Halle, 1763, zu 8, 4. Auch Semler in den, dem eben angeführten Commentar vorgedruckten Beiträgen zu genauerer Einsicht des Br. a. d. Hebr. S. 128 f. stimmt den Ausführungen Cramer's bei. —

Erst Joh. Dav. Michaelis hat ihr bei den deutschen Theologen mehr Eingang verschafft. In den Noten zu seiner lateinischen Uebersetzung des Peirce'schen Commentars hatte er die von dem letzteren gegen die orthodoxe Ansicht geltend gemachten Gründe „wichtige Zweifel" genannt, hatte aber noch verschiedene Auskunftsmittel vorgeschlagen. In seinem eigenen Commentare*) dagegen (zu 8, 4.) spricht er sich zwar immer noch schwankend aus, neigt sich aber doch offenbar zu der socinianischen Ansicht hin. Zugleich bemüht er sich die Streitfrage, welche besonders dadurch große dogmatische Bedeutung gewonnen hatte, daß von beiden Seiten die Frage, ob der Tod Christi ein Opfer für unsere Sünden gewesen sei oder nicht, davon abhängig gemacht wurde, als eine für die Dogmatik bedeutungslose darzustellen. Daß Christus in seinem Leiden ein Opfer für unsere Sünden geworden sei, das sei doch gewiß, man möge in jener Streitfrage sich entscheiden, wie man wolle. Ob man aber dies Opfer zu seinem Priesteramt rechne, oder aus dem, was die orthodoxe Dogmatik unter einen Titel bringt, zwei Namen mache, nämlich sein Opfer und sein Priesteramt, das ändere in der Sache selbst nichts. „Es betrifft blos Redensarten, und die Frage wird mehr in die hebräischen Alterthümer, als in die Glaubenslehre gehören." — Entschiedener bekennen sich zu der socinianischen Ansicht Tittmann und Griesbach in den zu §. 53 angeführten Abhandlungen. Apostolus opus Christi non quidem terrestre, quod est bene tenendum, quam potius coeleste comparavit officio sacerdotali .... Mortem Christi autem quam dixit effusionem sanguinis (9, 11 f.) commemoravit tamquam rem quae necessario antecedere debuerit, et qua acquisitio salutis quam nunc de coelo omnibus desiderantibus impertiret, facta sit sagt der erstere (S. 221 f.); und der letztere betrachtet das Leiden und den Tod Christi als inauguratio

---

*) J. D. Michaelis Erklärung des B. a. d. Hebr. 2 Th. Frankf., 1762. 64; 2te Ausgabe, 1780. 86. —

zu seinem hohepriesterlichen Amte (vgl. S. 436 f.). Die gleiche Ansicht spricht Storr*) zu 8, 4. (S. 137 ff.) mit Berufung auf Michaelis aus; doch hat er dieselbe etwas modificirt; der Hauptinhalt seiner ausführlichen und durch Klarheit und Gründlichkeit ausgezeichneten Erörterung ist folgender: Zwar war Christus schon von seiner Geburt an zur ewigen göttlichen Herrschaft und zu dem damit verbundenen, ewigen Priesterthum bestimmt und fähig; aber erst durch seine Erhöhung in den Himmel ist er in den Besitz der mit seiner königlichen Herrschaft verbundenen, priesterlichen Würde gekommen. Sein Opfertod geschah allerdings auf Erden; aber des Opfertods sterben ist keine priesterliche Verrichtung, sondern das geschlachtete Opfer im Heiligthume darbringen, das erst ist eine priesterliche Verrichtung. Dagegen wäre Christi Eingang in den Himmel kein priesterlicher und versöhnender Eingang in das himmlische Heiligthum, wenn er nicht zuvor, als das wahre Versöhnungsopfer, den Tod erduldet hätte; nicht darin, daß die priesterlichen Verrichtungen Christi an seinen Eingang in den Himmel und an seinen Aufenthalt daselbst geknüpft werden, besteht der socinianische Irrthum, sondern darin, daß der Zusammenhang zwischen seinem Tode und seinen priesterlichen Verrichtungen zerrissen wird, indem man jenen nicht als ein wirkliches Versöhnungsopfer betrachtet. — Auch Schulz (S. 83 f.) und Kuinoel (zu 8, 1.) schließen sich diesen Vertretern der socinianischen Ansicht an. —

Dagegen haben Gabler und Winzer**) die orthodoxe Ansicht wieder in Schutz genommen, aber in verschiedener Weise; der erstere bemerkt: der Umstand, daß in unserem Briefe die hohepriesterlichen Verrichtungen Christi im Himmel besonders hervorgehoben seien, sei darin begründet, daß

---

*) Gottlob Chr. Storr: Pauli Br. a. d. Hebr. erläutert. Tübingen, 1789.

**) In den zu §. 53 angeführten Abhandlungen; vgl. Gabler, S. 602 ff. und Winzer, I. S. VI f. —

Christus mit dem alttest. Hohepriester verglichen werde; es sei aber damit nicht ausgeschlossen, daß auch sein Opfer am Kreuz eine hohepriesterliche Verrichtung sei; denn der Vf. wende verschiedene Bilder an, um die Person und das Werk Christi allseitig in helles Licht zu stellen. Winzer dagegen geht davon aus, daß den alttest. Hohepriestern zwei verschiedene Functionen oblagen, nämlich die Sündensühnung durch Opfer und die Vertretung des Volkes in Fürbitte für dasselbe. Nach der Lehre unseres Briefes habe nun Christus jene auf Erden vollbracht, während er die hohepriesterliche Function der Fürbitte fortwährend im Himmel verrichte. Er bemerkt dann ausdrücklich: De expiatione per Christum facta quae disseruit noster, ea non habent solum veram ac manifestam operis Christi terrestris cum sacerdotum Judaicorum officio similitudinem sed etiam ad sacerdotalis officii rationem a nostro ipso referuntur. — Auch Böhme in seinem Commentar S. 407 f. und 227 vertritt diese Ansicht. —

Unter den neueren Auslegern hat sich nur Bleek zu 2, 17. der socinianischen Ansicht angenommen: die hohepriesterliche Würde Christi beginne erst mit dem Momente, wo er sich zur Rechten Gottes gesetzt habe; zwar trage schon die Darbringung seines eigenen Leibes und der Eintritt in das himmlische Heiligthum mit dem eigenen Blute „einen hohepriesterlichen Character" an sich; aber der Vf. scheine dieses nur als Inauguration des Herrn zu der Würde des Hohepriesters betrachtet zu haben (vgl. Griesbach) *). — Dagegen beginnt nach Tholuck (zu 2, 17. u. D. A. T. im N. T. S. 107), De Wette (zu 2, 17.) und Lünem. (zu 2, 17.) das Hohepriesterthum und die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi schon mit seinem Opfertode auf Erden; die Stellen aber, an welchen der Vf. zu lehren scheine, daß Christus erst mit seinem Eingange in den Himmel Hohepriester gewor-

*) Van den Ham, S. 125 f. und Meßner, S. 297. 299 f. und 302 f. haben diese Ansicht adoptirt.

den sei, erklären diese Ausleger aus der Polemik gegen die Anhänglichkeit der Leser an die irdischen Hohepriester und aus dem typologischen Interesse des Vf's. Gegen Bleek und für diese Ansicht hatte sich auch schon Köstlin (S. 437 Anm.) erklärt. —

Stellen wir nun, um uns in dieser Streitfrage entscheiden zu können, die wichtigsten Gründe zusammen, welche für die beiden einander gegenüberstehenden Ansichten sprechen! Wir beginnen mit der socinianischen.

Für dieselbe ist zunächst der archäologische Grund geltend gemacht worden: „des Opfertodes sterben ist keine priesterliche Handlung." Auch das Schlachten des Opferthieres war nach dem mosaischen Gesetze und nach der jüdischen Tradition ausschließliches Geschäft des Opfernden selbst und erst mit dem Auffangen des Blutes begann das eigentlich priesterliche Geschäft *). Wenn man also auch die Uebernahme des Todes allenfalls mit dem Schlachten des Opferthieres vergleichen könnte, so scheinen doch die eigentlich hohepriesterlichen Functionen Christi erst nach seinem Tode beginnen zu können. — Sodann berief man sich auf mehrere Stellen unseres Briefes, welche sich nur unter Voraussetzung der Richtigkeit der socinianischen Ansicht genügend erklären ließen. Dahin gehört vor Allem die Stelle 8, 4.: *εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα*; denn mit dem Satze: wenn Christus auf Erden sich befände, so wäre er nicht einmal Priester, ist — wie man sagt — der andere unmittelbar gegeben: so lange er noch auf Erden war, ist er auch noch nicht Priester gewesen: der Vf. erkläre also hier ganz ausdrücklich, daß nur der in den Himmel erhöhte Christus als Priester und Hohepriester betrachtet werden könne. — Sodann berief man sich auf 2, 17., wo als Folge und Ziel davon, daß Christus in Allem uns gleich wurde, das angegeben ist, daß er ein barmherziger und ein treuer Hohepriester geworden ist; da näm-

---

*) Vgl. **Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, II. S. 307 ff.** —

lich in jenes „In Allem uns gleich werden" das Leiden und der Tod jedenfalls mit eingeschlossen werden müsse, so sei Christus zu Folge dieser Stelle erst nach seinem Tode Hohepriester geworden. — Ferner führte man die Stelle 5, 8 ff. an, wo wieder ganz klar zu lesen sei, daß Christus erst nach seinem Leiden und durch seine τελείωσις Urheber des ewigen Heiles und Hohepriester nach der Weise Melchisedeks geworden ist; und dasselbe glaubte man auch aus 6, 20. folgern zu dürfen, sofern hier das Eingehen in das himmlische Allerheiligste und das Werden zum Hohepriester nach der Weise Melchisedeks in dieselbe Zeit gesetzt wird (vgl. das part. aor. γενόμενος). Auch das ganze 7te Capitel, und insbesondere die vv. 7, 26—28. hat man als für die socinianische Ansicht sprechend angeführt; namentlich berief man sich auf die Worte κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος (7, 26.) und auf den Satz: das Wort des Eidschwurs stelle den für immer vollendeten Sohn als Hohepriester auf (7, 28.). Endlich glaubte man sich auch noch auf die Stellen 8, 1 f. 6., und (obwohl mit dem wenigsten Rechte) auf 9, 11 f. 24. 10, 12 f. 21. stützen zu können. —

Die Gegner der socinianischen Ansicht suchten dagegen aus einer Reihe von Stellen zu beweisen, daß der Vf. schon den Opfertod Jesu als eine hohepriesterliche Handlung darstelle. Und in der That kann dies von Niemanden, der die betreffenden Stellen unbefangen betrachtet, geleugnet werden. Schon in 5, 1. ist ja als das eigentliche Geschäft des Hohepriesters das Darbringen (προσφέρειν) von Gaben und Opfern für Sünden bezeichnet; 7, 27. ist ausdrücklich gesagt, daß die einmalige Selbstdarbringung Christi der Opferdarbringung des alttest. Hohepriesters für das Volk entspreche; ebenso in 9, 24 ff. und in 10, 11—14. vgl. v. 10. — Die Vertreter der socinianischen Ansicht suchten nun freilich diesen gewichtigen Gegengrund dadurch zu entkräften, daß sie alle Stellen unseres Briefes, in welchen von der Selbstdarbringung Christi die Rede ist nicht auf das Erleiden des Kreuzestodes, sondern darauf bezogen, daß

Christus seinen auf Erden dahingegebenen Leib und sein vergossenes Blut bei seinem Eintritte in das himmlische Heiligthum dem Vater als Opfer dargestellt hat. So namentlich Peirce, Storr und Bleek. Mit dem meisten Recht kann man sich für diese Ansicht auf die Stelle 8, 3. berufen; aus dem Zusammenhang, in welchem die Worte ὅθεν ἀναγκαῖον, ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ mit dem Vorhergehenden und Folgenden stehen, geht nämlich — darin hat Bleek vollkommen Recht — klar hervor, daß in denselben von einem im Himmel stattfindenden hohepriesterlichen Darbringen die Rede ist. Denn unmittelbar zuvor wird ja Christus λειτουργός des himmlischen Allerheiligsten genannt; und daß er dies sei, wird in v. 3 u. 4 bewiesen, indem der Vf. zuerst zeigt, daß Christus, als der neutest. Hohepriester, ein wirklicher λειτουργός sein d. h. eine bestimmte λειτουργία haben müsse, und sodann, daß der Ort dieser λειτουργία nur das himmlische Heiligthum sein könne. Obschon daher v. 3 für sich allein über den Ort des προσφέρειν, in welchem eben die λειτουργία Christi besteht, gar nichts aussagt, so nöthigt doch der Zusammenhang unweigerlich zu dem Zugeständnisse, daß unter diesem προσφέρειν eine im himmlischen Heiligthume stattfindende Darbringung verstanden werden muß. — Dagegen folgt nicht aus der Stelle, daß der Ort dieser hohepriesterlichen Opferdarbringung Christi ganz ausschließlich das himmlische Heiligthum ist. Denn der Vf. konnte, wenn er die Vorstellung hatte, daß jenes προσφέρειν einmal auf Erden seinen Anfang genommen, dann aber im Himmel sich fortgesetzt hat, und seit jenem ersten der Vergangenheit angehörigen Anfange überhaupt nur im Himmel stattfindet, doch unbedenklich von der hohepriesterlichen λειτουργία Christi, und von seinem προσφέρειν als von einer im Himmel stattfindenden Thätigkeit reden, ohne sagen zu wollen, daß der ganze Act der Opferdarbringung in den Himmel zu verlegen sei; wie man auch von dem προσφέρειν der alttest. Hohepriester, von welchem unmittelbar zuvor die Rede ist, sagen kann, daß es eine λει-

τουργία im Allerheiligsten war, obschon es immer im Vorhof seinen Anfang nahm*). — Auch in 9, 25. hat der Vf., wenn er von einem προσφέρειν ἑαυτόν spricht, zunächst eine im himmlischen Allerheiligsten stattfindende Selbstdarbringung im Sinne; denn hier wird ja das etwaige πολλάκις προσφέρειν ἑαυτόν nicht mit dem wiederholten Opfern des Hohepriesters überhaupt, sondern mit seinem jährlichen Eingehen in das Allerheiligste mit fremdem Blute verglichen **). Andrerseits zeigt aber der Zusammenhang dieser Stelle, daß es einseitig und unrichtig wäre, wenn wir mit Bleek den ganzen Act der Selbstdarbringung Christi in den Himmel verlegen wollten, und daß die oben erwähnte Vorstellung, nach welcher diese Selbstdarbringung schon auf Erden ihren Anfang genommen hat, wirklich die unseres Vf's ist. Wir können freilich nicht leugnen, daß der Vf. aus der Nichtwiederholbarkeit des Leidens Christi gegen die Forderung einer Wiederholung des προσφέρειν ἑαυτόν argumentiren konnte, auch wenn er sich das erstere als auf Erden und das letztere als

---

*) Delitzsch denkt bei den Worten ἔχειν τι . . . ὃ προσενέγκῃ ausschließlich an die Darbringung des Blutes; diese ist allerdings auch in 9, 7. mit προσφέρειν bezeichnet; und in der That ist sie ja derjenige Theil der Opferhandlung, welcher im Allerheiligsten, also bei der Opferdarbringung Christi im Himmel stattfindet. Auch macht es dann ganz und gar keine Schwierigkeit, daß das προσφέρειν ganz in den Himmel verlegt zu werden scheint. Allein der Vf. hat schwerlich so speciell an die Darbringung des Blutes gedacht; er gebraucht hier höchst wahrscheinlich das Wort προσφέρειν in seiner gewöhnlichen Bedeutung, d. h. als Bezeichnung der Opferhandlung überhaupt; wenigstens hat er den Ausdruck unmittelbar zuvor und gleich hernach so gebraucht; und dies macht es unwahrscheinlich, daß derselbe zwischen inne eine etwas andere Bedeutung haben soll, besonders da das προσφέρειν Christi mit dem προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας des alttest. Hohepriesters, welches nicht von der bloßen Darbringung des Blutes verstanden werden kann, ganz in Parallele gestellt ist. —

**) Gegen De Wette und Lünem. —

im Himmel stattfindend dachte *). Allein aus dem folgenden ἅπαξ εἰς ἀθετ. ἁμ. διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται, wobei der Vf. an den auf Erden vor den Augen der Menschen stattgefundenen Kreuzestod (vgl. πεφανέρωται) gedacht haben muß **), geht hervor, daß in seinen Augen auch der Tod am Kreuze zu dem Acte des προσφέρειν ἑαυτόν gehört, ja daß er als er diese Worte schrieb, ganz vorwiegend an den Kreuzestod dachte. Dies ist auch noch in den folgenden Versen der Fall, wo dem ἅπαξ ἀποθανεῖν (v. 27) auf Seiten der Menschen das ἅπαξ προσενεχθεὶς auf Seiten Christi entspricht (v. 28), und — selbst hiervon abgesehen — die Bleek'sche Auffassung des προσενεχθεὶς ganz unmöglich ist, da der Vf. auch hier, wie die folgenden Worte ἐκ δευτέρου u. s. w. zeigen, bei der Selbstdarbringung Christi an etwas, was man sehen konnte, also an den Kreuzestod auf Erden, gedacht hat ***). Ganz unwidersprechlich geht endlich aus 10, 10—14. hervor, daß der Vf. den Kreuzestod Christi mit zu dem Acte seiner Opferdarbringung rechnet. Denn während sonst als Object des προσφέρειν nur das allgemeine ἑαυτόν, nie aber — was wohl zu beachten ist, und was man, wäre die Ansicht Bleek's richtig, doch anders erwarten müßte †) — das Blut Christi vorkommt, spricht

*) Vgl. Bleek zu 9, 25. —

**) Obschon die Worte διὰ τῆς θ. αὐτοῦ nicht mit πεφαν., sondern mit εἰς ἀθετ. ἁμ. zu verbinden sind. —

***) Die Erscheinungen des Auferstandenen machen bei unserer Auffassung dieser vv. keine Schwierigkeit; sie mußten unberücksichtigt bleiben, wo es sich darum handelte, der ersten Erscheinung Christi zum Zweck der ein- und für allemal geschehenen, sündensühnenden Selbstopferung seine zweite Haupterscheinung zur σωτηρία der Gläubigen gegenüberzustellen. Denn mit diesen beiden Thatsachen, die von der größten und umfassendsten Bedeutung sind, können doch die Erscheinungen des Auferstandenen nicht in eine Linie gesetzt werden (gegen Bleek).

†) Vgl. Hebr. 9, 7. Lev. 1, 5. 7, 33. (23) Ezech. 44, 7. 15. —

der Vf. hier (10, 10.) ausdrücklich von einer προσφορὰ τοῦ σώματος Ι. Χ. Hierbei aber kann man nur an den Kreuzestod Christi denken; denn es konnte dem Vf. nicht einfallen sagen zu wollen, daß Christus auch seinen auf Erden dahingegebenen Leib bei seinem Eintritte in das himmlische Heiligthum Gott dargebracht habe*), da bekanntlich nur das Blut der Opferthiere in das Heilige und Allerheiligste gebracht wurde. — Sonach haben wir unter der Selbstdarbringung Christi beides zu verstehen, den Kreuzestod auf Erden und das Hineinbringen seines eigenen Blutes in das himmlische Heiligthum; wie denn auch das hebräische הִקְרִיב (im Unterschied von הֵבִיא) und das in der LXX entsprechende προσφέρειν gewöhnlich allgemeine Ausdrücke für die ganze Opferhandlung sind (vgl. in unserem Briefe 5, 1. 10, 11.). Mit dem Kreuzestode auf Erden begann die Selbstdarbringung, und in der Darbringung des Blutes im Himmel vollendet sie sich**). Dies ist die Vorstellung des Vf's; und wenn in derselben bald der Kreuzestod auf Erden und bald die Darbringung des Blutes im Himmel in den Vordergrund tritt, so ist dies nur durch den jedesmaligen Zusammenhang veranlaßt. Keinenfalls aber darf bei der Vergleichung der Selbstdarbringung Christi mit dem Opfer, welches der Hohepriester für die Sünden des Volkes darbrachte, der Kreuzestod auf Erden ganz ausgeschlossen werden; ist doch gerade er in der angeführten Stelle des 10ten Capitels ausdrücklich mit den priesterlichen Opferdarbringungen verglichen. Der Vf. unseres Briefes hat also auch schon das Todesleiden Christi als eine hohepriesterliche Function betrachtet; nicht nur als conditio sine qua non seiner hohepriesterlichen Functionen, und noch weniger als eine Inauguration zu der Würde des Hohepriesters***), da von einer solchen Betrachtung des

*) Gegen Bleek zu 8, 3.

**) In welchem Sinne dies zu verstehen ist wird unten erörtert werden. —

***) Gegen Bleek zu 2, 17. —

Opfertodes Christi in unserem Briefe auch nicht die leiseste Spur sich findet *).

Diese Vorstellung unseres Vf's, weit davon entfernt dem archäologischen Thatbestande unangemessen zu sein, entspricht demselben vielmehr ganz genau. Denn in Betreff der Sühnopfer am Versöhnungsfeste schreibt das Gesetz dem Hohepriester ganz ausdrücklich vor das Opferthier auch zu schlachten (vgl. Lev. 16, 15.); das Opfer tödten war also in diesem Falle wirklich eine hohepriesterliche Funktion; und als solche konnte es daher auch betrachtet werden, daß Christus sein Leben in den Tod gab; denn mit dem Opfer am Versöhnungsfeste wird ja sein Opfertod hauptsächlich verglichen. —

Müssen wir uns hiernach entschieden auf die Seite der Gegner der socinianischen Ansicht stellen? Wir antworten: Nein! Denn auch diese Ansicht enthält eine Wahrheit, und die Gründe, welche für sie sprechen, sind durch die Einreden ihrer Gegner nur theilweise entkräftet. Die oben erwähnte Folgerung, welche man aus 8, 4. gezogen hat, halten wir zwar für ungerechtfertigt. Denn obgleich man nicht mit manchen älteren Gegnern der socinianischen Ansicht im Vordersatz ein μόνον oder ein ἔτι ergänzen und übersetzen darf: „wenn er nur auf Erden Priester **) wäre“ oder „wenn er noch auf Erden Priester sein sollte“, obgleich ferner die Cramer'sche Deutung des Verses, der denselben Sinn durch besondere Betonung der Redensart „auf der Erde Priester sein“ gewinnen will, unrichtig ist — so kann man doch aus dem Satze: „wenn er auf Erden wäre, so wäre er nicht einmal Priester, da ja solche vorhanden sind, welche nach dem Gesetz die Gaben darbringen,“ keineswegs folgern, daß er, als er früher auf

*) Wenn das Todesleiden Christi als der Weg bezeichnet wird, auf welchem er zur τελείωσις gelangte, so gehört dies natürlich nicht hierher. —

**) Nach der von vielen älteren Auslegern, namentlich auch den socinianischen, für nöthig erachteten Ergänzung von ἱερεύς oder ἀρχιερεύς, welche aber überflüssig und unrichtig ist.

Erden war, noch nicht Priester war und noch keine priesterlichen Funktionen verrichtet hat. Der Vf. spricht hier nur im Hinblick auf den Zustand, in welchem der neutest. Hohepriester sich jetzt befindet; was er beweisen will ist, daß wenn Christus jetzt Hohepriester ist, seine λειτουργία im Himmel stattfinden muß; der Erde gehört die dem mosaischen Gesetz entsprechende levitisch-priesterliche λειτουργία an; da zur Verrichtung derselben die levitische Abstammung erforderlich ist, so könnte Christus an dieser λειτουργία nicht Theil nehmen; wenn er also auf Erden wäre, so könnte er nicht einmal Priester sein, geschweige denn eine priesterliche λειτουργία haben*); denn für eine von der levitischen sich unterscheidende priesterliche λειτουργία ist eben auf Erden kein Raum. Hat Christus auch den Opfertod auf Erden erlitten, und wird dies auch in der oben angegebenen Weise vom Vf. als eine hohepriesterliche Handlung betrachtet, so ist deßhalb die eigentliche Stätte seiner hohepriesterlichen λειτουργία doch nicht die Erde, sondern der Himmel; so wenig man sagen könnte, daß der Hohepriester λειτουργός des Vorhofs sei, weil er das Versöhnungsopfer im Vorhof schlachtete, ebenso wenig kann man von Christo, weil er auf Erden den Opfertod erlitten hat, sagen, daß seine hohepriesterliche λειτουργία auf [Erden stattfinde. Ohne seine Himmelfahrt könnte er keine von der levitischen unterschiedene priesterliche λειτουργία haben, und wäre darum auch weder Priester, noch Hohepriester; allein daraus folgt nicht, daß er vor derselben noch nicht Priester gewesen ist. Wenn Jemand zu der Zeit als das Blut des Versöhnungsopfers in das Allerheiligste gebracht wurde, vom Hohepriester gesagt hätte: „wäre er im Vorhof, so wäre er kein Hohepriester," so wäre diese Aussage ganz richtig und doch dürfte man daraus nicht schließen, daß der Hohepriester überhaupt nie im Vorhof gewesen sei und nie etwas darin

---

*) So ist das οὐδέ nach dem Zusammenhang zu erklären; nicht mit Bleek durch „geschweige denn Hohepriester", was gar nicht in den Zusammenhang paßt; vgl. Lünem. —

zu thun gehabt habe, oder daß er, wenn dies einmal der Fall war, noch nicht Hohepriester gewesen sei; ebensowenig darf man aus unserem Verse folgern, daß Christus als Hohepriester nichts auf Erden zu thun hatte, oder daß er, als er sein Werk auf Erden vollbrachte, noch nicht Hohepriester war.

Wenn wir also auch diese Stelle nicht für beweisend halten können, so kann dagegen nicht geleugnet werden, daß der Vf. in 5, 8 ff. 6, 20. und 7, 28. so redet, als ob Christus erst durch seine Erhöhung Hohepriester geworden sei; und es kann die hier ausgesprochene Vorstellung, namentlich in den zwei ersten Stellen, keineswegs blos auf Rechnung des „typologischen Interesses" des Vf's oder auf Rechnung seiner Polemik gegen die Anhänglichkeit der Leser an die irdischen Hohepriester gesetzt werden. Wir können aber ebensowenig zwei einander widersprechende Vorstellungen in unserem Briefe finden. Denn in den eben angeführten Stellen spricht der Vf. ja nur von dem Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks. Das lehrt er allerdings, daß Christus erst durch seine Erhöhung Hohepriester **nach der Weise Melchisedeks** geworden ist; aber seine Selbsthingabe in den Tod kann er nichtsdestoweniger als eine hohepriesterliche Handlung betrachten. So führt uns unsere Untersuchung zur Unterscheidung zwischen Hohepriesterthum und Priesterthum oder Hohepriesterthum nach der Weise Melchisedeks; und wir erkennen als Lehre des Vf's Folgendes: Christus hatte schon auf Erden die hohepriesterliche Würde; als Hohepriester brachte er sich selbst als Versöhnungsopfer dar, auf Erden sterbend und eingehend in das himmlische Heiligthum; aber erst mit diesem seinem Eingang in den Himmel, erst mit seiner τελείωσις, ist er auch als Hohepriester vollendet worden *); durch

*) Wie er auch stets gehorsam war, und doch war sein Gehorsam erst mit seiner τελείωσις vollendet; wie er ferner auch schon auf Erden „König" war (vgl. Joh. 18, 37.), und doch erst nach seiner Erhöhung König wurde. —

diese seine τελείωσις ist er Hohepriester nach der Weise Melchisedeks geworden. Den levitischen Hohepriestern ist er darin gleich, daß er wie sie in einer auf eigener Erfahrung beruhenden, von Unmuth gegen die Sünder freien Gemüthsstimmung sich befindet, daß er von Gott zum Hohepriesteramt berufen ist und daß er ein Opfer für die Sünden des Volkes gebracht hat, auf Erden den Tod erleidend und dann mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste eingehend; Melchisedek aber ist er darin gleich, daß er ewig lebt und ewig Priester ist. Christus ist also als der neutest. Hohepriester zugleich Aarons und Melchisedeks Gegenbild „jenes durch das, was er in seinen Fleischestagen (aber auch noch bei seinem Eingang in das himmlische Allerheiligste) gethan, dieses (aber erst) durch seine Erhöhung zu Gott, wo er nun allezeit lebt, uns zu vertreten" *). — Hiernach lassen sich alle einzelnen Stellen genügend erklären, ohne daß eine der andern widerspräche. Nur über 2, 17. ist noch eine Bemerkung nöthig. Mit Unrecht meint nämlich Bleek, was als die Absicht des „In Allem uns gleichwerdens" bezeichnet ist, könne erst eintreten, nachdem Alles, was zu diesem Unsgleichwerden gehört, schon vorüber sei. Der Zweck, daß er ein barmherziger und ein treuer Hohepriester würde, zu versühnen die Sünden des Volkes, wird vielmehr erreicht, indem er in Allem, auch im Todesleiden, uns gleich wird **). „Der sich selbst Opfernde ist schon Hohepriester; aber dieser Hohepriester ist allerdings noch im Processe des Werdens." Dies, und nichts Weiteres darf man aus der Stelle folgern. — Unsere Beantwortung der Streitfrage stimmt mit dem überein, was schon Hofmann, II. S. 44 ff. 49. 276. 285. 289. 403 ff., dem wir nur in manchen einzelnen Punkten nicht beistimmen können, und jetzt auch Delitzsch, S. 91 f. u. 199, über diesen Gegenstand gesagt haben. Aber auch schon Limborch (s. oben), Steinhofer (S. 162 f. 178) und Rieger

---

*) Hofmann, II. S. 45. —

**) Vgl. Hofmann, II. S. 276; Delitzsch zu 2,17. —

(S. 211) haben die Frage in gleicher Weise beantwortet. Sowohl die socinianische Ansicht, als auch die ihr gegenüberstehende altorthodoxe sind hiernach, jede für sich allein genommen, einseitig. Nur wenn man sie in der angegebenen Weise mit einander verbindet, gelangt man zu einer richtigen und vollständigen Erkenntniß der Lehre des Vf's vom Hohepriesterthume Christi.

§. 57.
Die Stellung der Lehre vom Hohepriesterthume Christi in dem Ganzen des Lehrbegriffs.

Die Lehre vom Hohepriesterthume Christi, die wir in diesem Abschnitte dargestellt haben, nimmt in dem Organismus des Lehrbegriffs des Hebräerbriefes die hervorragendste Stelle ein und bildet den Mittel- und Höhepunkt desselben (vgl. S. 47).

Schon früher (S. 374 f. 396 f.) haben wir gesehen, daß die Lehre von der Person Christi in inniger Beziehung zu ihr steht; man kann aber überhaupt den 4ten Vers des 110ten Psalmes in Verbindung mit dem ersten Vers desselben das Hauptthema des ganzen Briefes nennen; denn seine Hauptaufgabe ist auseinanderzulegen, was in jenen Worten der Weißagung von Christo gesagt ist. Bezeichnet doch der Vf. selbst ausdrücklich als den Hauptpunkt bei seiner ganzen Auseinandersetzung die Wahrheit, daß wir einen solchen Hohepriester haben, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln (κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, 8, 1.)*). Dieser Wahrheit ist alles Andere unterge-

*) Vgl. über diese Worte Bleek, Tholuck, De Wette, Delitzsch, und was wir in §. 55 über die Erklärung des letzteren bemerkt haben. — Ebrard übersetzt: „Als Schlußstein zu dem (bisher) Gesagten (sage ich dies)"; vgl. dagegen Lünem. — Was aber dieser Ausleger gegen unsere Auffassung und für die Uebersetzung: „ein Hauptpunkt" geltend machen will, daß nämlich hernach noch von einem zweiten und dritten Hauptvorzug des neutest. Hohepriesters vor den

ordnet; alles Andere steht und fällt mit ihr; auch was der Vf. hernach von der Vorzüglichkeit der λειτουργία und insbesondere des Opfers Christi sagt, ruht auf diesem Satze und muß mit ihm stehen oder fallen. —

Gewiß hängt es mit dem Zweck und der Bestimmung unseres Briefes zusammen, daß die Lehre von der Erhabenheit des neutest. Hohepriesters diese centrale Stellung in der uns vorliegenden Darstellung der christlichen Lehre einnimmt. Die Hinneigung zum Rückfall in das Judenthum, welche der Vf. bekämpfen wollte, hatte ja ihren Hauptgrund in der Anhänglichkeit der Leser an den alttest. Opfercultus und das levitische Priesterthum, und in der falschen Meinung, daß das Bedürfniß nach Sündensühnung und Gottesgemeinschaft nicht durch Christum, sondern nur durch diese alttest. Institute befriedigt werde (vgl. §. 3). — Darum eben mußte es der Vf. für seine Hauptaufgabe halten den Nachweis zu liefern, daß dies religiöse Bedürfniß im Christenthume in viel höherem Maaße, als durch die alttest. Institute, ja in allein entsprechender, vollkommen wirksamer Weise befriedigt werde. Hier bei der Erörterung der Vorzüglichkeit des Hohepriesterthums Christi mußte die Hauptfrage, von der alles Andere abhing, gelöst werden. Ob die Leser Christen blieben oder nicht, das war von dem Erfolg dieser Erörterung abhängig. Der Vf. ist sich auch wohl bewußt, wie wichtig und folgenschwer die Behandlung dieses Hauptpunktes sein mußte: und darum hat er, schon im Begriff zu der Erörterung über die Erhabenheit des neutest. Hohepriesters überzugehen, zuvor noch die lange Ermahnung 5, 11—6, 20. vorausgeschickt. —

Es wäre aber doch ein Irrthum, wenn man in dem Zwecke

---

levitischen die Rede sei, wird man, wenn man das oben angedeutete Verhältniß dieser weiteren Vorzüge Christi zu der Vorzüglichkeit seines Hohepriesterthums in's Auge faßt, unbegründet finden. — Ganz wunderlich und keiner Widerlegung werth ist die Erklärung Hofmann's (II. S. 287 f.), welcher ἐπὶ τ. λεγ. von κεφ. δέ trennt und mit Ergänzung von ἀρχιερεῦσιν zum Folgenden zieht: „zu denen hinzu, welche Hohepriester heißen, haben wir einen Hohepriester" u. s. w. —

des Briefes den **alleinigen** Grund für die centrale Stellung, welche die Lehre vom Hohepriesterthume Christi in unserem Briefe einnimmt, suchen wollte *). Vielmehr haben wir darin, daß diese Lehre den Mittel- und Höhepunkt des ganzen Lehrbegriffs bildet, auch eine Eigenthümlichkeit der christlichen Gesammtanschauung unseres Vf's zu erkennen. Wie dieser das Institut des levitischen Priesterthums als die Grundlage des ganzen mosaischen Gesetzes betrachtet, auf welcher alle andern Gesetzesbestimmungen ruhen, und deren Umgestaltung eine Umgestaltung des ganzen Gesetzes nothwendig zur Folge hat (7, 11. 12.) **), so ist ihm auch das Hohepriesterthum Christi die Grundlage, auf welcher das ganze Christenthum, die ganze neutest. Oeconomie ruht. Wie sich dort Alles auf das levitische Hohepriesterthum bezog, und dem Character desselben entsprach, so muß sich hier Alles auf das melchisedekartige Hohepriesterthum Christi beziehen und nach demselben sich richten. Die Vollkommenheit des neuen Bundes hängt wesentlich davon ab, daß Christus der vollkommene Hohepriester ist ***). Hätte das Hohepriesterthum Christi nicht auch diese alles Andere bestimmende Bedeutung, nähme es im neuen Bunde nicht dieselbe hervorragende Stellung ein, welche das levitische Hohepriesterthum im alten Bunde hatte, so wäre dieser nicht in **dem** Maaße ὑπόδειγμα des neuen Bundes, in welchem er von dem Vf. als solches betrachtet wird.

Doch wir sind nicht auf blose Folgerungen aus der Lehre über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes angewiesen; wir können unsere Behauptung auch durch klare Aussprüche des Vf's beweisen. — Wir kehren in dieser Absicht noch einmal zur Betrachtung des Abschnittes zurück, in welchem die Folgen der Bestellung eines Priesters nach der Weise Melchisedeks dargelegt werden (7, 11 ff.).

---

*) Gegen **Hofmann**, II. S. 271.

**) Vgl. oben S. 70 f. —

***) Vgl. **Baur**, 1853, S. 99 f. und **Meßner**, S. 296. —

Hier folgert der Vf. aus der alttest. Verheißung eines nicht aaronitischen, sondern melchisedekartigen Priesters die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums; und bemerkt dabei nicht nur, daß das ganze Gesetz, welches das alttest. Bundesvolk empfangen hatte, auf dem levitischen Priesterthum ruhte, und mit diesem Institut auf's innigste zusammenhing (7, 11. in der Parenthese), sondern, indem er im Rückblick auf die eben erwähnte Zwischenbemerkung den in v. 11 enthaltenen Gedanken begründet, daß nur die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums die Bestellung eines Priesters von ganz anderer Art (ἕτερον) nothwendig machen und rechtfertigen könne *), sagt er auch ausdrücklich, daß mit der Umgestaltung des Priesterinstituts nothwendig eine Umgestaltung des Gesetzes überhaupt verbunden sei (7, 12.). Daß also im neuen Bunde das mosaische Gesetz nicht mehr in der Weise gilt, wie zur Zeit des alten Bundes, und daß das neutest. Gesetz überhaupt einen andern Character hat, als das alttest., ist nach dem Vf. eine nothwendige Folge davon, daß das neutest. Priesterthum ein anderes ist, als das alttest. Von dem Character des neutest. Priesterthums ist der Character des neutest. Gesetzes abhängig. — Welche Alles bestimmende Bedeutung in diesem Ausspruch dem Priesterthume Christi zugeschrieben wird, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß das mosaische Gesetz die ganze alttest. Heilsökonomie in sich begreift, und daß man darum auch das „umgestaltete Gesetz" des neuen Bundes in eben so umfassender Allgemeinheit aufzufassen hat, so daß es im Sinne des Vf's die ganze neutest. Heilsökonomie in sich schließt. — Daß wirklich eine solche Umgestaltung des Priesterinstituts und in Folge davon eine Umgestaltung des Gesetzes, d. h. der ganzen Heilsökonomie stattgefunden habe, beweist dann der Vf. erstlich daraus, daß Christus aus dem Stamme Juda entsprossen ist, in Beziehung auf welchen Stamm das mosaische Gesetz nichts von

---

*) Vgl. das γάρ in v. 12 und dazu Bleek, De Wette und Delitzsch. —

Priestern sagt (v. 13 f.), und zweitens — worauf er, wie natürlich, noch mehr Gewicht legt — daraus, daß Christus ein von den levitischen Priestern wesentlich verschiedener Priester, ein Priester nach der Weise Melchisedeks ist, sofern er nämlich nicht nach der Norm einer fleischlichen Satzung, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens Priester geworden ist (7, 15—17.)*). Hieraus ergibt sich denn auch, welcher Art die erfolgte Umgestaltung des Gesetzes ist; das neutest. Gesetz verhält sich zu dem alttest., wie das auf der Kraft ewigen Lebens beruhende Priesterthum zu dem auf fleischlicher Satzung beruhenden; auch im Gesetz, d. h. in der ganzen Heilsökonomie tritt jetzt an die Stelle

*) Das περισσότερον ἔτι κατάδηλον ist der Satz νόμου μετάθεσις γίνεται (v. 12); vgl. Bleek, Tholuck, De Wette und Lünem.; wenigstens wollen die vv. 15 ff. zunächst diesen Satz begründen, wie deutlich aus der Erläuterung des περισσοτ. ἔτι καταδ. in v. 18 f. zu ersehen ist. Nur mittelbar (nämlich eben durch die Vermittlung von v. 12) begründen sie auch die Behauptung der Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums. — Anders Hofmann (II. S. 403) und Delitzsch, nach welchen die eben bezeichnete Behauptung das ist was aus v. 15 ff. περισσότερον κατάδηλον wird. — Aber diese Auffassung unterliegt schon darum großen Bedenken, weil der Satz: τελείωσις οὐκ ἦν διὰ τῆς Λευϊτ. ἱερωσ. im Vorhergehenden nicht geradezu ausgesprochen ist, so daß seine Ergänzung als subj. zu κατάδηλόν ἐστιν — grammatisch und logisch — nicht ohne Schwierigkeit ist, besonders da in v. 12 ein Satz folgt, welcher sich jedem Leser als das zu ergänzende Subject ungesucht darbietet. — Sie ist aber auch aus dem Grunde zu verwerfen, weil v. 15 ff. ganz offenbar den in v. 13 f. begonnenen Beweis für v. 12 vervollständigt, indem diese vv. für sich allein von dem noch gar Nichts sagen, was doch der Vf. — wie aus der Vergleichung von v. 11 b mit v. 12 hervorgeht — als die Hauptveränderung im Priesterinstitute angesehen hat. Christus ist ja nicht blos darum ein ἱερεὺς ἕτερος weil er nicht aus dem Stamm Levi, sondern aus dem Stamme Juda entsprossen ist, sondern vor Allem darum, weil er ein Priester nach der Aehnlichkeit Melchisedeks ist. Die vv. 15—19 müssen wir also mit v. 13 f. zusammennehmen, um zu erkennen, welche μετάθεσις des Priesterthums, und welche μετάθεσις des Gesetzes eingetreten ist. —

der schwachen äußerlichen Satzung die Kraft des ewigen Lebens. Es kann also der Wille Gottes von dem neutest. Bundesvolke nicht mehr fordern, daß sie z. B. an dem auf äußerlichen Satzungen beruhenden alttest. Gottesdienste Theil nehmen, oder daß sie sich noch an die äußerlichen Vorschriften über Speisen und Getränke, über Waschungen u. dergl. binden; denn die neutest. Heilsordnungen müssen, dem Character des neutest. Hohepriesterthums entsprechend, geistig, kräftig und lebendig sein, ein wahres Zu-Gott-Nahen wird durch sie ermöglicht. — Erläuternd (γάρ), in wie fern aus v. 15—17 die erfolgte Umgestaltung des Priesterinstituts und des Gesetzes ersichtlich ist, bemerkt darum der Vf.: durch die Erfüllung der Verheißung eines Priesters nach der Weise Melchisedeks werde die nur provisorische Satzung, auf welcher das levit. Priesterinstitut beruht, als eine schwache und unnütze aufgehoben, und dagegen eine bessere Hoffnung*), in welcher wir zu Gott nahen, eingeführt (7, 18 f.). Offenbar ist hier die Hoffnung, welche die Glieder des neutest. Bundesvolkes haben, ihr Recht und ihre Freudigkeit zu Gott zu nahen, und damit überhaupt das ganze neutest. Heil davon abhängig gemacht, daß Christus der wahre, der vollkommene Hohepriester ist**). —

Besonders klar tritt uns diese centrale Bedeutung des Hohepriesterthums Christi noch einmal in den folgenden vv. vor Augen. Hier hebt der Vf. hervor, daß der neutest. Hohepriester auch dadurch vor den alttest. ausgezeichnet sei, daß

---

*) Besser oder vorzüglicher heißt diese Hoffnung im Gegensatze zu derjenigen, welche die provisorische Satzung und das auf dieser beruhende Priesterthum gewähren konnte; vgl. Bleek und Lünem. Wenigstens ist diese Erklärung einfacher, als die Delitzsch's, nach welcher die κρείττων ἐλπίς der ἐντολή selbst gegenüberstehen soll. Der comp. κρείττων, an welchem Delitzsch Anstoß genommen zu haben scheint, kommt in unserem Briefe bekanntlich überaus häufig in den Gegenüberstellungen dessen, was dem alten und dessen, was dem neuen Bunde angehört, in ganz gleicher Weise vor. —

**) Ueber die vv. 11—19 vgl. noch S. 148 ff. und §. 54. —

er, als ein mit einem Eidschwur eingesetzter Priester, Bürge eines Bundes geworden ist, welcher in dem Maße vorzüglicher ist, als der alte, in welchem diese unwiderrufliche Einsetzung des ihm angehörigen Priesters vorzüglicher ist, als die nicht beschworene Einsetzung der alttest. Priester*). Als Priester nach der Weise Melchisedeks ist Jesus hiernach ἔγγυος der neuen διαθήκη. Weil Gott ihn zum wahren und ewigen Hohepriester des neutest. Bundesvolkes gemacht hat, darum ist er der Bürge dafür, daß es jetzt einen neuen, besseren Bund gibt, und daß dieser Bund ewig bestehen wird; die Gewißheit unseres Glaubens an die Existenz und an den Bestand des neuen Bundes und die Zuversicht unserer Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißungen dieses Bundes ruht durchaus darauf, daß wir davon überzeugt sind, daß Christus der wahre und ewig bleibende Hohepriester ist**). Aber auch die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten ist in der Vorzüglichkeit des Hohepriesterthums Christi vor dem alttest. begründet, und das Maß jener bemißt sich genau nach dem Maße dieser. —

Die nähere Betrachtung dieser Aussagen — zu denen noch 8,6. hinzukommt, wo der Vf. umgekehrt***) sagt, die Vorzüglichkeit der hohepriesterlichen λειτουργία Christi entspreche der Vorzüglichkeit des neuen Bundes — dürfte davon überzeugt haben, daß die Lehre von dem Hohepriesterthume Christi ihre centrale Stellung in dem Ganzen unseres Lehr-

---

*) Vgl. hierüber §. 54. —

**) Unrichtig sind die Bemerkungen Bleek's, De Wette's und Lünem's: Christus sei dadurch Bürge des neuen Bundes, daß er denselben verkündet und durch seinen Tod besiegelt habe; denn nach dem Zusammenhang kann er nur als Hohepriester nach der Weise Melchisedeks ἔγγυος des neuen Bundes genannt sein. Daß er durch seine Auferweckung von den Todten als Bundesstifter kräftiglich beglaubigt worden ist, ist vollends ein nicht nur dem Zusammenhang, sondern auch dem ganzen Lehrbegriff unseres Briefes fremder Gedanke. Vgl. auch Delitzsch, S. 304 und Hofmann, II. S. 406. —

***) Vgl. S. 110. —

begriffes nicht dem Zwecke, welchen der Vf. im Auge hat, verdankt, sondern diese Stelle auch ganz abgesehen von dem besonderen Zwecke seines Schreibens in seiner eigenen Gesammtanschauung von der christlichen Heilswahrheit eingenommen haben muß. — Zugleich sahen wir, wie innig Alles, was er von der Erhabenheit des Hohepriesterthums Christi sagt, mit dem Grundgedanken des Briefes, der Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, zusammenhängt. —

Zweiter Abschnitt.

Die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi.

Wir gehen nun zur Darstellung der Lehre des Vf's über die hohepriesterliche Wirksamkeit (λειτουργία) Christi über. Denn als eine solche ist in unserem Briefe sowohl das der Vergangenheit angehörige Werk, als auch die noch fortwährende Thätigkeit Christi fast ausschließlich dargestellt. Nur ganz wenige Stellen, wie 2, 9. 14 f. und etwa noch 9, 16 f., machen eine Ausnahme. Nach §. 51 haben wir nun zunächst in einem ersten Capitel hauptsächlich von dem zu reden, was Christus ein und für allemal gethan hat, d. h. von der Darbringung des neutest. Sühn- und Bundesopfers, in Betreff welcher Christus sich den levitischen Hohepriestern vergleicht, nicht aber von dem, was er als Hohepriester nach der Weise Melchisedeks fortwährend thut.

Erstes Capitel.

Die Darbringung des neutest. Opfers.

Wir schicken jedoch zuerst noch eine Zusammenstellung der Aussagen des Vf's über die λειτουργία der alttest. Priester und über die alttest. Opfer und — an den Gedankengang unseres Briefes uns anschließend — einen §. über den allgemeinen Character der λειτουργία Christi voraus. —

§. 58.

Die λειτουργία der alttest. Priester und Hohepriester in dem ἅγιον κοσμικόν.

Zu vgl.: Joh. Andr. Danzii: functio pontificis M. in adyto anniversaria ad Ebr. 9,7.; bei Meuschen (vgl. §. 20), S. 912—1012.

Wie der Vf. voraussetzt, daß das alttest. Priesterinstitut ein unvollkommenes Vorbild des neutest. Hohepriesterthums ist, so betrachtet er auch den Ort, an welchem die λειτουργία der alttest. Priester stattfand, als ein Abbild der Stätte, an welcher Christus seine hohepriesterlichen Functionen vollzieht. Er hat dabei nicht den zu seiner Zeit noch bestehenden Tempel, sondern die mosaische Stiftshütte im Auge. Diese bezeichnet er als τὸ ἅγιον κοσμικόν (9, 1.), d. h. als das Heiligthum, welches von weltlicher Beschaffenheit war, als ein von Menschen aufgeschlagenes (8, 2.), unvollkommenes, mit Händen gemachtes, dieser (irdischen) Schöpfung angehöriges (9, 11. 24.) Zelt; nicht nur daß die alttest. Cultusstätte auf der Erde sich befinde, besagen diese Prädicate, sondern auch, daß sie demgemäß eine irdische, materielle und darum vergängliche sei. — In der Stelle 9, 2—5. beschreibt der Vf., vom Vorhof abgesehen, die Stiftshütte, indem er besonders auf den Unterschied der beiden Haupträume in derselben: die πρώτη σκηνή, das Heilige, und die durch den zweiten Vorhang davon getrennte δευτέρα σκηνή, das Allerheiligste, aufmerksam machen will; er zählt zugleich die jedem dieser Räume zugehörigen Geräthe auf, ohne jedoch von ihnen im Einzelnen weiter reden zu wollen *). Auf der Stelle Ex.

*) Die vielbesprochene archäologische Frage über das θυμιατήριον in 9, 4. berührt unsere Aufgabe nicht. Wir bemerken jedoch, daß wir es nach den Erörterungen der neueren Ausleger für ausgemacht halten, daß darunter nicht ein Rauchfaß (wie auch der gelehrte Deyling in seiner Abhandlung: de rebus quae in sanctissimo tabernaculi Mosaici adyto fuerunt; Observatt. sacr. II. S. 555—587 annimmt; vgl. S. 568 ff.; andere Dissertationen über diesen Gegen-

25, 40. (Ὅρα, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει) fußend, betrachtet er nun dies Heiligthum mit allen seinen Geräthen als ὑπόδειγμα und σκιά des wahr-

stand sind angeführt von Bleek, III. S. 483. 484 und 491), sondern der Räucheraltar zu verstehen ist; ferner daß die Ansicht Bleek's, De Wette's, Lünem's u. Abd., der Vf. habe wirklich geglaubt, der Räucheraltar stehe im Allerheiligsten, uns aus dem von Ebrard geltend gemachten und von den späteren Auslegern nicht gehörig beachteten Grunde unhaltbar erscheint. Daß täglich geräuchert wurde, mußte nämlich ein so gesetzeskundiger Mann, wie es unser Vf. unstreitig ist, jedenfalls wissen; hätte er nun jene Ansicht wirklich gehabt, wie hätte er in 9, 7. so nachdrücklich hervorheben können, daß allein der Hohepriester, und zwar nur einmal im Jahr das Allerheiligste betreten durfte?! — In Betreff der Frage, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte der Vf. den im Heiligen stehenden Räucheraltar zu den Geräthen des Allerheiligsten hat rechnen können, haben wir zu dem was Delitzsch darüber bemerkt hat, nichts Wesentliches hinzuzufügen. Nur scheinen uns die Stellen Lev. 4, 7. 18. 16, 12. 18. von noch größerer Wichtigkeit für die Beantwortung dieser Frage als Ex. 30, 6. 40, 5. 26.; und zu der Bemerkung, daß der Räucheraltar am Versöhnungstage, wie die Capporet, mit dem Sühnopferblute besprengt wurde, hätte Delitzsch noch hinzufügen können, daß diese Besprengung — abgesehen von den gewiß seltenen Sündopfern der Priester und der ganzen Gemeinde für eine einzelne Sünde (Lev. 4, 7. 18) — nur am Versöhnungstage stattfand, und daß in Ex. 30, 10. sogar ausdrücklich gesagt wird, es solle nur אַחַת בַּשָּׁנָה geschehen (vgl. Lev. 16, 34.). — — Ueber die Bedeutung des Ausdrucks ἔχουσα, sofern er sich auf das θυμιατήριον bezieht, vgl. Ebrard und Delitzsch; die von diesen Auslegern vertretene Ansicht, daß er nur die Zugehörigkeit des Räucheraltars zum Allerheiligsten aussagen wolle, ist von Lünem. dadurch nicht widerlegt, daß er dieselbe willkürlich nennt. —

Der andere, angebliche, archäologische Verstoß des Vf's, daß er nämlich von dem Mannakrug und dem Stab Aarons so spreche, als seien dieselben in der Bundeslade aufbewahrt worden, während dieselben nach Ex. 16, 33 f., Num. 17, 25. (1 Reg. 8, 9.) nur vor derselben ihren Platz gehabt hätten, ist von Ebrard und Delitzsch durch den überzeugenden Nachweis, daß auch nach diesen altest. Stellen und nach der jüdischen Tradition diese Gegenstände nicht vor, sondern in der Bundeslade aufbewahrt wurden, beseitigt worden. — Mit Unrecht

haftigen, himmlischen Heiligthums. Er nennt nämlich nicht nur die Stiftshütte ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων (8,5.) und das mit Händen gemachte Allerheiligste ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν (9,24.), sondern auch alle Geräthe der priesterlichen λειτουργία sind ihm ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, wie ganz klar aus der Vergleichung von 9,23. mit 9,21. hervorgeht und auch aus den Worten περὶ ὧν*) οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος in 9,5. und aus dem πάντα in dem Citat 8,5., welches in der LXX fehlt, geschlossen werden kann. Weil also nach der angeführten Schriftstelle die Stiftshütte mit allem Zubehör von Moses nach einem ihm von Gott gezeigten τύπος**) gebaut worden war,

haben auch Bleek, De Wette und Lünem. wegen des praes. in v.6 f. und wegen der damit verbundenen Worte τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων dem Vf. den Irrthum Schuld gegeben, daß zu seiner Zeit noch in beiden Hauptabtheilungen des Heiligthums die sämmtlichen zuvor aufgezählten Geräthe, also auch die Bundeslade, die Gesetzestafeln, der Mannakrug und der Aaronsstab vorhanden gewesen seien. Vgl. dagegen Tholuck, Ebrard und Delitzsch. Ganz mit demselben Rechte könnte man aus dem praes. in 13,11. folgern, der Vf. habe gemeint, die Israeliten wohnten zu seiner Zeit noch immer in einem Lager! —

*) Die alleinige Beziehung des Relativums auf die zuletzt genannten Cherube, welche Ebrard vorzieht, ist — obschon grammatisch möglich — doch dem Zusammenhang nach ganz unwahrscheinlich.

**) Es macht für den Sinn wenig Unterschied, ob man τύπος durch „Vorbild" oder mit Bleek durch „Abbild" übersetzt. Auf keinen Fall kann es die Meinung des Vf's sein, daß Moses das himmlische Heiligthum selbst gesehen habe; denn daß auch dieses durch das Wort τύπος hätte bezeichnet werden können, scheint uns trotz der Bemerkungen Delitzsch's nicht annehmbar zu sein. Der einzige Unterschied zwischen beiden Auffassungen ist, daß bei der Uebersetzung „Vorbild" der Gedanke, daß das dem Moses gezeigte Vorbild ein Abbild des himmlischen Heiligthums war, in dem Wort τύπος für sich allein noch nicht enthalten ist, während dies nach der Bleek'schen Uebersetzung schon der Fall ist. Uns ist letztere Deutung wahrscheinlicher, theils wegen des Zusammenhangs, in welchem das Citat hier steht, theils weil auch der in 9,24. gebrauchte Ausdruck voraussetzt, daß der τύπος dem himmlischen Heiligthum nachgebildet war. Doch glauben wir nicht, daß der Vf. das hervorheben wollte, daß die Stiftshütte nur ein Abbild eines Abbildes war, um den Abstand zwischen ihr und dem himmlischen Urbilde noch größer erscheinen zu lassen. Denn er war ohne Zweifel der Ueberzeugung, daß die mosaische Stiftshütte jenem τύπος ganz genau entsprochen habe. —

so ist die irdische Stätte, wo Gott wohnen, sich offenbaren und verehrt werden wollte, ein seiner himmlischen Wohnung möglichst entsprechendes Abbild. — Mit Absicht hat aber der Vf. gerade die Ausdrücke ὑπόδειγμα und σκιά gewählt, um anzudeuten, daß die Stiftshütte doch nur ein sehr unvollkommenes Abbild des himmlischen Heiligthums sei; denn ὑπόδειγμα ist ein Abbild, in welchem der abgebildete Gegenstand nur unvollkommen und in seinen allgemeinsten Umrissen erkennbar ist, und σκιά, von εἰκών zu unterscheiden, ist ein unbestimmtes, in Dunkelheit verschwimmendes Schattenbild, welches den Gegenstand nicht seiner wirklichen Beschaffenheit nach klar und scharf vor Augen stellt. Der andere in 9, 24. gebrauchte Ausdruck ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν schließt zwar diesen Nebenbegriff der Unvollkommenheit nicht ebenso unmittelbar in sich, bezeichnet aber doch die Stiftshütte als ein nicht nach dem himmlischen Heiligthume selbst, sondern nur nach dem τύπος desselben (8, 5.) gefertigtes Nachbild. — Uebrigens sieht der Vf. offenbar darin, daß die Stiftshütte von Menschenhänden gemacht ist und dieser irdisch-materiellen Welt angehört, den Grund ihrer Unvollkommenheit; ein wahrhaft entsprechendes Abbild dessen, was der schönen, lichten Himmelswelt angehört, kann es auf der groben, dunklen Erde nicht geben; am allerwenigsten aber kann es aus dem schweren irdischen Stoff von schwachen Menschenhänden gebildet werden. — Die Frage, in welcher Weise die Stiftshütte ein Abbild des himmlischen Heiligthums sei, mit andern Worten: ob der Vf. sich wirklich die himmlische Wohnstätte Gottes ganz ebenso eingerichtet gedacht habe, wie die Stiftshütte eingerichtet war, haben wir erst unten zu beantworten. —

Die λειτουργία der alttest. Priester und Hohepriester besteht nun darin, daß sie diesem unvollkommenen, irdischen Heiligthume dienen (λατρεύειν 8, 5.), indem sie die, durch das Gesetz vorgeschriebenen Gaben und Opfer darbringen (8, 4. 3. 5, 1. 10, 11.). In welcher Weise sie dies zu thun haben, ist ihnen durch die δικαιώματα λατρείας, welche auch der erste, d. h. der alte Bund hatte (9, 1.) vorgeschrieben. Die

wichtigste dieser Satzungen, eng mit der 9, 2—5. geschilderten Einrichtung der Stiftshütte zusammenhängend, ist die: daß in das vordere Zelt die Priester ununterbrochen (tagtäglich) hineingehen und ihre gottesdienstlichen Handlungen verrichten, während zu dem Allerheiligsten allein der Hohepriester Zutritt hat, und auch er (bei Todesstrafe; Lev. 16, 2.) nur einmal im Jahr (vgl. אַחַת בַּשָּׁנָה Ex. 30, 10. Lev. 16, 34.)*), und auch dies einemal nicht ohne (sühnendes) Blut, welches er für sich selbst und für die Sünden des Volkes darbringt (9, 6 f.). Nicht nur das Volk, sondern auch die Priester sind also vom Allerheiligsten ausgeschlossen; sie dürfen nie dasselbe betreten; und auch der Hohepriester hat keinen freien Zutritt zu demselben, da er nur so selten und auch dann nur, indem er für seine eigenen Sünden sühnendes Blut darbringt, hineingehen darf. Mit vollem Recht bemerkt der Vf., daß der heilige Geist hierdurch (nämlich nicht nur durch die Trennung des Allerheiligsten vom Heiligen, sondern hauptsächlich durch die eben bezeichnete, das Allerheiligste so gut als unzugänglich machende Satzung) anzeige, daß der Weg, welcher zu dem (wahren, himmlischen) Allerheiligsten, welcher unmittelbar, wirklich und wesenhaft zu Gott führt, noch nicht offenbar geworden ist, so lange noch das Vorderzelt Bestand hat, d. h., wie gleich im folgenden Vers erklärt wird, so lange der *καιρὸς ἐνεστηκώς*, die altteſt. Zeit, dauert und ihr Priesterthum, ihr Opferinstitut und ihre gottesdienst-

---

*) Die archäologische Streitfrage, ob der Hohepriester am Versöhnungstage ein- oder zwei- oder viermal das Allerheiligste betreten habe, hängt mit unserer Stelle ganz und gar nicht zusammen. Denn die Meinung Bleek's, daß ein mehrmaliges Hineingehen am Versöhnungstag durch unsere Stelle ausgeschlossen erscheine, und daß der Vf. sich dadurch mit der wirklichen Praxis unbekannt zeige, ist unbegründet. Das *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* ist nur eine Uebersetzung der oben angeführten hebräischen Formel, welche selbst ein mehrmaliges Betreten des Allerheiligsten an dem einen Tage keineswegs ausschließt. — Eine Menge von Dissertationen über diese Frage sind bei Bleek, III. S. 508, Anm. verzeichnet. —

lichen Satzungen Bestand und Gültigkeit haben (9,8.). Das Vorderzelt der Stiftshütte *) ist nämlich ein Sinnbild (παραβολή) der gegenwärtigen, der alttest. Zeit **), welchem (Sinn-

*) Unter den neueren Auslegern bestreitet nur De Wette die Beziehung des ἥτις auf τῆς πρώτης σκηνῆς und die obige Auffassung der Stelle. Was er dagegen anführt, daß nämlich der Vf., nachdem er schon v. 8 eine παραβολή aufgezeigt habe, nicht eine zweite und noch dazu gleichbedeutende aufzeigen könne, ist ganz unzutreffend; denn der Satz „so lange noch das Vorderzelt Bestand hatte" bedurfte einer Erklärung; und diese giebt eben der daran sich anschließende Relativsatz (ἥτις = „als welche", „welche nämlich"). — De Wette selbst faßt ἥτις παραβολή als Subject zusammen, und übersetzt im Hinblick auf die Worte τοῦτο δηλοῦντος u. s. w. „welches Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit geht"; vgl. dagegen Lünem. und Delitzsch. —

**) Die oben und auch schon in §. 8 vorausgesetzte Auffassung des Ausdrucks ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς ist von Delitzsch ohne rechten Grund bestritten worden. Denn daß unser Vf. auf Grund seiner in dem angeführten §. und in §. 20 nachgewiesenen Umgestaltung der Begriffe ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν μέλλων die alttest. Zeit recht wohl mit jenem Ausdrucke bezeichnen konnte, auch wenn anderwärts der αἰὼν οὗτος nur die diesseitige Zeitlichkeit im Gegensatze zu der jenseitigen Ewigkeit bezeichnet, brauchen wir nicht erst noch zu beweisen. — Delitzsch selbst hält nach dem Vorgange des Joh. Damascenus und Primasius, den καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς für identisch mit dem καιρὸς διορθώσεως und will mit Carpzov, Heumann u. Add. übersetzen: (als welche ein Sinnbild war) „bis auf die gegenwärtige Zeit," oder mit Castellio: „auf die gegenwärtige Zeit hin". Allein diese Auffassung scheitert an dem offen vorliegenden Gegensatze zwischen dem καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς und dem καιρὸς διορθώσεως, an welchem Delitzsch unnöthiger Weise Anstoß genommen hat, da der Vf. beide Zeiten einander gegenüberstellen kann, ohne daß deßhalb die Zeit der Verbesserung in seinen Augen eine schlechthin zukünftige sein müßte (vgl. S. 76 ff. u. bes. S. 79 a. E.). — Das Vorhandensein jenes Gegensatzes kann schon darum gar nicht in Frage gestellt werden, weil auf die Erwähnung der gegenwärtigen Zeit gleich das praesens προσφέρονται folgt, worauf dann alsbald gesagt wird, daß dies προσφέρεσθαι nur bis zur Zeit der Verbesserung stattfinden solle. Deutlicher hätte der Vf. ja nicht zeigen können, daß er die zwei von ihm genannten Zeiten nicht identificiren, sondern einander gegenüberstellen will. —

bild) entsprechend*) solche Gaben und Opfer dargebracht werden, welche dem Gottesverehrer in Beziehung auf sein Gewissen die Vollendung zu erwirken nicht im Stande sind, sie, die nur zu Speisen und Getränken (d. h. zur Enthaltung von unerlaubten und zum Genuß reiner und erlaubter Speisen und Getränke) und zu mancherlei Waschungen hinzukommen, was Alles (die Opfergesetze sammt den Gesetzen über die Speisen, Getränke und Waschungen) fleischliche, äußerliche Satzungen sind, die nur bis zu der Zeit der Verbesserung (der neutest. Zeit) als verbindlich auferlegt sind (9, 10.)**).

---

*) Die Lesart καθ᾽ ὅν wäre allerdings leichter und würde diesen Satz natürlicher an das Vorhergehende anschließen („während welcher Zeit"). Allein die Lesart καθ᾽ ἥν ist durch die Mss. bedeutend besser beglaubigt, und die Einwendung De Wette's und Ebrard's gegen dieselbe: der Gedanke, die Darbringung von Opfern habe der in dem Vorderzelt dargestellten παραβολή entsprochen, sei unpassend, wäre nur dann begründet, wenn nicht, was doch offenbar ist, die Schlußworte des Verses den Gedanken enthielten, um deß willen hier überhaupt von den Opfern die Rede ist. So aber gibt auch diese Lesart einen guten Sinn. Für die Formel „die gegenwärtige Zeit" aber war eine nähere Bestimmung nicht unumgänglich nöthig; denn sie ist ja ein dogmatischer terminus technicus. — Ἥν aber auf τ. πρωτ. σκην. zurückzubeziehen, ist, da παραβολή unmittelbar vorhergeht, zu fern liegend, und würde den Gedankenzusammenhang unklar machen, denn der Vf. konnte wohl sagen: daß die Darbringung so unvollkommener Opfer dem Sinnbild angemessen sei und mit demselben übereinstimme, nicht aber — ohne große Unklarheit — daß sie dem Vorderzelt angemessen sei (gegen Lünem.).

**) Man vgl. zu diesem Verse Bleek, Tholuck, Lünem. und Delitzsch. — Μόνον beziehen wir aber nicht zu δικαιώματα σαρκός, was wir der Wortstellung wegen für ganz unstatthaft halten; auch kann man nicht mit Tholuck (2te Aufl.) sagen, es sei = ἐπὶ μόνοις βρώμασι, was einen etwas modificirten Sinn gäbe; sonst aber ist die Tholuck'sche Deutung richtig; μόνον gehört zu dem unmittelbar Folgenden: „nur hinzukommend zu" u. s. w. — Ferner können wir Bleek darin nicht beistimmen, daß bei den Speisen und Getränken an Opfermahlzeiten zu denken sei; vgl. dagegen Lünem. und Delitzsch; wir fügen noch bei, daß im Gesetz selbst wohl Trankopfer vorkommen,

Der Inhalt dieser Sätze ist also Folgender: Durch die alttest. δικαιώματα λατρείας selbst, an welche die levitischen Priester und Hohepriester gebunden sind, ist angedeutet, daß so lange die alttest. Zeit und die λειτουργία der levitischen Priester währt, ein wirkliches, geistliches Nahen zu Gott unmöglich ist. Was also die priesterlichen Functionen für Andere erwirken sollten, wenn sie leisteten, was man ihrem Zwecke nach von ihnen erwarten könnte, das können dieselben nach den Satzungen, an welche sie gebunden sind, nicht nur nicht für Andere erwirken, sondern es ist nach denselben Satzungen sogar den Priestern selbst vorenthalten. Auch die Priester dürfen nicht zu Gott nahen; noch viel weniger können sie Andern einen freien Zutritt zu Gott verschaffen. — Nur bis in's Heilige dürfen sie kommen, und dort in ehrerbietiger Ferne Gott durch ihre Priesterverrichtungen ehren. Und so ist dies Heilige ein treffendes Abbild der alttest. Zeit, in welcher eben nur eine unvollkommene Annäherung an Gott möglich war, in welcher selbst die, denen am meisten Zutritt zu Gott verstattet war, noch durch einen Vorhang von ihm geschieden blieben; und selbst der einzige Mensch, dem das Allerhöchste, als ihm allein zukommend, be-

---

die ausgegossen werden, aber keine Getränke die bei den Opfermahlzeiten vorgeschrieben wären; wohl wurde wahrscheinlich auch Wein dabei getrunken, aber dies Trinken hatte keine religiöse Bedeutung, und konnte daher hier nicht erwähnt werden. Daß aber der Vf. an den späteren Gebrauch bei der Passahmahlzeit eine bestimmte Anzahl Becher voll Wein herumzureichen gedacht habe, ist nicht wahrscheinlich, da er hier überall nur von im mosaischen Gesetz vorgeschriebenen religiösen Satzungen spricht. — Ueberhaupt ist die allgemeinere Deutung der Worte im Zusammenhang viel passender (vgl. Lev. 11,34. 36. Hagg. 2, 12 f.; auch Num. 6,3. Lev. 10,9. und Delitzsch zu uns. St.). — Gegen die Auffassung Ebrard's, der δυνάμεναι τελειῶσαι supplirt, ἐπί durch „in Bezug auf" übersetzt, und den Sinn dahin angiebt: „jene Opfer konnten den Menschen nur vollkommen machen, was Speise, Trank und Waschung betrifft", d. h. sie konnten nur äußerliche, levitische Reinheit bewirken — vgl. man die oben genannten Ausleger. —

schieden war, konnte immer nur ganz kurz, und nur indem er jedesmal seine Sünden sühnte, sich in die unmittelbare (dazu immer noch blos äußerlich-sinnbildliche) Nähe Gottes wagen. Der ganze Character der alttest. Zeit und ihres Gottesdienstes und religiösen Lebens ist also durch das Heilige als in einer παραβολή dargestellt; und darum konnte der Gedanke: „so lange die alttest. Zeit dauert" bildlich durch die Worte ausgedrückt werden: „so lange das Heilige noch Bestand hat." — Diesem, den Character der ganzen alttest. Zeit darstellenden Sinnbild entspricht es denn auch, daß die alttest. Opfer, das Hauptstück der priesterlichen λειτουργία, unvollkommen waren, und nur eine ganz unvollkommene (äußerliche) Annäherung zu Gott ermöglichen konnten. In dem Satze καθ' ἥν u. s. w. hat also der Vf. die Unvollkommenheit der λειτουργία der alttest. Priester ausgesprochen und (gerade nach der Lesart καθ' ἥν) durch die Art der Verbindung mit dem Vorhergehenden angedeutet, daß diese Unvollkommenheit dem Character der ganzen alttest. Zeit entspreche. Daneben nennt er dann noch die sonstigen religiösen Satzungen, die außer der priesterlichen λειτουργία etwa noch zum wirklichen Nahen zu Gott hätten befähigen können; aber auch sie sind gleichen Characters. Alles zusammen ist nichts als eine Menge äußerlicher, fleischlicher Satzungen. Durch diese am Schlusse der Erörterung lose angefügte Apposition kehrt die ganze Auseinandersetzung zu ihrem Anfange zurück. Nach 9, 1. hatte das A. T. δικ. λατρ.; aber ihre nähere Betrachtung zeigt schließlich, daß sie nur äußerliche Satzungen sind, und darum auch nur temporäre Gültigkeit haben.

§. 59.

Die alttest. Opfer insbesondere.

Es war schon vorhin davon die Rede, daß die Beschaffenheit und die Wirkung der Opfer, deren Darbringung das Hauptstück der priesterlichen λειτουργία war, dem Character der alttest. Zeit entsprach, indem sie nämlich keine auf das

innere religiöse Leben sich erstreckende Wirkung üben konnten. Wir müssen aber die Aussprüche des Vf's über die alttest. Opfer noch etwas näher in Betracht ziehen. —

Von dem Citat in 10,5 ff., in welchem neben den Sündopfern (περὶ ἁμαρτίας) auch die Brandopfer (ὁλοκαυτώματα) genannt werden, und von der allgemeinen Erwähnung der Opfer in 8,3 f. abgesehen, ist in unserem Briefe nur von den Sündopfern und von dem Bundesopfer die Rede; von den Sündopfern überhaupt 5,1. 9,9. 13. 10,11.*); von dem Sühnopfer am großen Versöhnungstag insbesondere 5,3. 7,27. 9,7. 12. 25. 10,1—4. 13,11.**); von dem Num. 19,1 ff. vorgeschriebenen Sündopfer (Num. 19,9.), dessen Asche als Reinigungsmittel für die diente, welche sich an einem Todten verunreinigt hatten 9,13.; und vom Bundesopfer 9,18—21.—

Daß der Vf. das alttest. Opferinstitut als ein von Gott angeordnetes betrachtet, kann keinem Zweifel unterliegen, und ist auch durch die Bemerkung angedeutet, daß die Opfer dem von Gott gegebenen (vgl. 2,2. 3,4. 12,18 ff.) Gesetze gemäß dargebracht würden (8,4. 9,22.). Ebenso ist es klar, daß der Vf. als Zweck der Opferdarbringungen die Reinigung von Sünden durch Erwirkung der Sündenvergebung (vgl. namentlich 9,13. 22. 10,2. 4. 11.) und die Befähigung zum Nahen zu Gott betrachtet. Allein dieser Zweck kann durch die alttest. Opferdarbringungen nicht wirklich erreicht werden; und auch diese Unwirksamkeit ist eine gottgewollte. Denn Sündenvergebung und Befähigung, zu Gott zu nahen, sind

---

*) Doch sind in der zuletzt angeführten Stelle die Brandopfer vielleicht mit einzuschließen. — Ueber die Lesart (ἱερεύς, nicht ἀρχιερεύς) vgl. Delitzsch. Zu der Vergleichung Christi mit den Priestern überhaupt (nicht mit den Hohepriestern) leiteten schon die vv. 5—10 über, in welchen das Opfer Christi nicht mit dem Versöhnungsopfer, sondern mit den Opfern überhaupt (namentlich mit den Brand- und Sündopfern) in Parallele gestellt ist. —

**) In der zuletzt angeführten Stelle hat man aber auch an die in Lev. 4,5 ff. und 16 ff. erwähnten Sündopfer zu denken. —

Güter, die erst für die messianische Zeit verheißen sind (τὰ μέλλοντα ἀγαθά 9, 11. 10, 1.), wie denn nach §. 58 durch das Sinnbild des vor dem Allerheiligsten befindlichen Heiligen angedeutet war, es gehöre zum Character der alttest. Zeit, daß ein wirkliches Nahen zu Gott noch nicht möglich sei. Ueberhaupt war ja von allen neutest. Gütern dem Gesetze nicht einmal ein getreues Abbild, sondern nur ein schwaches Schattenbild eigen (10, 1.); so konnte denn, was nach Gottes Willen wirklich durch die alttest. Opfer bewirkt wurde, zu dem eigentlichen Zwecke des Opfers sich auch nur wie ein schwaches Schattenbild verhalten; keine wirkliche, sondern nur eine schattenbildliche Sündenreinigung konnten sie bewirken, und nur ein schattenbildliches, unvollkommenes Nahen zu Gott konnten sie ermöglichen. Ihre Kraft besteht nämlich darin, daß das Opferblut heiligt zur Reinheit des Fleisches (ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα 9, 13.); d. h. es bewirkt, daß diejenigen, für welche es dargebracht wird, zwar nicht innerlich von ihrem Sündenbewußtsein, aber doch äußerlich von den an ihnen haftenden Sündenflecken gereinigt werden; die äußerlichen Folgen ihrer Sünden sind von ihnen hinweggenommen; während sie zuvor in den Augen des Volkes und auch in den Augen Gottes als unreine Sünder erschienen, und darum äußerlich zum Heiligthum nicht nahen durften, oft auch von der Gemeinschaft des Volkes ausgeschlossen waren, gelten sie jetzt wieder als rein, dürfen wieder in die Gemeinde des heiligen Volkes kommen, und dem sichtbaren Heiligthume nahen. — Ferner hatte das Opferblut die Kraft, dem Hohepriester den Zutritt zum abbildlichen Allerheiligsten zu erwirken, der ihm sonst seiner eigenen Sünden wegen, und wegen der Sünden des Volkes, dessen Vertreter er war, verwehrt gewesen wäre (5, 3. 7, 27. 9, 7. 12. 25.); es ermöglichte also ein äußerliches Nahen zu der sichtbaren Stätte, an welcher Gott wenigstens vorbildlich seinem Volke nahe war. Da diese aber selbst nur eine σκιά der wahren Wohnstätte Gottes ist, so ist es hier besonders klar, daß die alttest. Opfer nur eine σκιὰ τῶν μελλόντων

ἀγαθῶν zu geben im Stande waren. — Durch das Blut des Bundesopfers endlich (vgl. 9, 18 ff.) wurde der erste d. h. der alte Bund eingeweiht. Indem nämlich Moses nach der Darstellung des Vf's *) mit diesem Blute das Gesetzbuch und das ganze Volk, und ebenso die Hütte und alle gottesdienstlichen Geräthe besprengte, wurde das Volk von seinen Sünden (in dem obigen Sinne) gereinigt, und dadurch zum Eintritt in den Bund mit Gott und in die vorbildliche, äußerliche Gottesgemeinschaft befähigt, und die genannten Heiligthümer wurden von aller Befleckung, die ihnen etwa, da sie von Menschen gefertigt waren, ankleben konnte, gereinigt, und Gott geheiligt und geweiht. Kraft der Besprengung mit Blut hatten sie erst das Ansehen und die Geltung von Heiligthümern Gottes. Durch das Blut des Bundesopfers wurde also der Bund zwischen Gott und dem Volke eingeweiht; dadurch erhielt er seine Festigkeit (vgl. 9, 18. mit v. 17 und 2, 2.). —

Es ist in allen diesen Stellen wohl zu beachten, daß immer dem Blute der Opferthiere die angegebenen Wirkungen zugeschrieben werden. Dies thut der Vf. auch in den Worten: καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (9, 22.) d. i. „und fast gilt der Satz **): mit Blut wird Alles nach dem Gesetz gereinigt, und ohne Blutvergießen findet keine Vergebung statt“ (diese Sündenvergebung kann jedoch wieder nur in dem obigen Sinne verstanden werden). Hieraus geht klar hervor, daß die Blutsprengung ***) dem Vf. als der wichtigste

*) Ueber das Verhältniß derselben zu dem mosaischen Bericht vgl. die neueren Ausleger, besonders Delitzsch. —

**) Vgl. über σχεδόν, mit welchem man das μόνον in 9, 10. vergleichen kann, Bleek und Lünem. z. d. St.

***) Unter der αἱματεκχυσία in 9, 22. ist aber schwerlich allein an diese zu denken, wie Tholuck, De Wette und Hofmann, II. S. 306 f. meinen. Vgl. dagegen Bleek und Delitzsch. — Was Hofmann für seine Ansicht geltend macht, daß nämlich die Nomina auf σια ein Thun oder Verhalten als bleibende Eigenschaft oder Gewohnheit bezeichnen, so daß das Wort den Brauch des Blutausgießens bezeichnen müsse, ist unrichtig; vgl. dagegen ὁρκωμοσία in 7, 20. 21. 28. und μισθαποδοσία in 10, 35. und 11, 26. —

und bedeutsamste Theil der ganzen Opferhandlung erschien; das Opfer wurde erst durch dieselbe ein wahres Opfer, welches die angegebenen Wirkungen haben konnte; natürlich setzt sie aber immer die erfolgte Tödtung des Opferthieres voraus (vgl. das Verhältniß von 9, 15—17. zu v. 18 ff.). —

Unserer bisherigen Erörterung zu Folge gibt der Vf. auch in Betreff der Bedeutung und Wirkung der alttest. Opfer so viel zu, als er zugeben kann; ja er erkennt an, daß ihre Darbringung eine Nothwendigkeit (ἀνάγκη 9, 23.) war. Aber er scheut sich auch nicht, es klar und offen auszusprechen, daß der eigentliche Zweck der Opferdarbringungen doch nicht durch sie erreicht werden konnte. Sie können nicht κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα (9, 9.); obwohl jeder Priester täglich seine gottesdienstlichen Functionen verrichtet und oft die nämlichen Opfer darbringt, so wird jener Zweck damit doch nicht erreicht; denn diese Opfer, so oft sie auch wiederholt werden, können doch nimmermehr die Sünden, von denen wir allenthalben wie mit einem Gewande umgeben sind (vgl. 12, 1.), hinwegnehmen (περιελεῖν ἁμαρτίας 10, 11.). Am ausführlichsten spricht der Vf. von dieser Unwirksamkeit der alttest. Opfer oder genauer von der der Opfer am großen Versöhnungstage in 10, 1—4. Das Gesetz, da es nur den Schatten der zukünftigen Güter hat (vgl. oben), kann durch die nämlichen, jährlich wiederkehrenden *) Opfer, welche sie immerfort darbringen, nimmermehr die, welche sich zu Gott nahen, vollenden (τελειῶσαι); eine wirkliche Hinwegnahme der Sünden und eine innerliche Reinigung wird nicht durch sie bewirkt **). Daß dies sich wirklich so verhalte, be-

*) Ueber κατ' ἐνιαυτόν vgl. Lünem. — Die Verbindung mit οὐδέποτε δύναται, welche Delitzsch nach dem Vorgange Ebrard's und Hofmann's vorzieht, ist zu verwerfen, da die beiden Zeitbestimmungen, unmittelbar mit einander verbunden, nicht recht zusammenpassen. —

**) Ganz unrichtig gibt Hofmann, II. S. 313 ff. Sinn und Zusammenhang dieser vv. an; davon daß „die gesetzliche Versöhnung der Gemeinde die Einzelnen niemals des Bedürfnisses enthoben hat

weist der Vf. gerade aus der häufigen und fortdauernden Wiederholung derselben Opfer. „Hätte man, fragt er, nicht sonst aufgehört sie darzubringen, weil die Gottesverehrer kein Sündenbewußtsein mehr hätten, wenn sie einmal (wirklich) gereinigt worden wären?“ Der Grund ihrer Darbringung, das Sündenbewußtsein, müßte wegfallen, wenn sie die Wirkung hätten, welche man von ihnen erwarten könnte; ihre öftere Wiederholung wäre dann ganz überflüssig und undenkbar. Man könnte zwar einwenden: die Opfer hätten wohl von den vergangenen Sünden gereinigt; die Sündenschuld des Opfernden sei wirklich getilgt worden, und die Wiederholung der Opfer sei nur wegen der immer wieder auf's neue vorkommenden Sünden nöthig. Allein der Vf. setzt die schon von den alttest. Propheten öfters ausgesprochene (vgl. z. B. in der Hebr. 8, 8—12. angeführten Stelle aus Jer. 31 v. 12 mit v. 10, sowie Hebr. 10, 17. mit 16.) Wahrheit voraus, daß eine wirkliche Sündenvergebung das Ablassen

---

Opfer darzubringen“ steht in der Stelle nichts; und der Zweck der Verse kann daher auch nicht sein von der Thatsache der fortdauernden Opferdarbringungen der Einzelnen aus die Unwirksamkeit der jährlichen Versöhnungsopfer zu erweisen. Wenn, wie Hofmann ganz richtig bemerkt, bei den Worten τ. αὐτ. θυσ. ausschließlich an die jährlichen Versöhnungsopfer zu denken ist, so ist es offenbar höchst unnatürlich, nicht die Hohepriester, sondern die προσερχόμενοι zum Subject von προσφέρουσιν machen zu wollen (das Gesetz kann mit eben denselben Opfern, welche sie darbringen d. h. mit den Versöhnungsopfern, welche ganz gleicher Art sind mit den Opfern, welche die Einzelnen darbringen, die Hinzutretenden nicht vollenden); und wie unklar, ja geradezu unverständlich hätte sich der Vf. ausgedrückt, wenn wir bei προσφερόμεναι in v. 2 an andere Opfer denken sollten, als an die in v. 1 durch die Worte τ. αὐτ. θυσ. bezeichneten, d. h. nicht an die Versöhnungsopfer, sondern an die Opfer der Einzelnen, besonders wenn dann in v. 3 das ἐν αὐταῖς, wie Hofmann richtig bemerkt, wieder von den Versöhnungsopfern zu verstehen ist. Nur von diesen, nicht von den Opfern der Einzelnen ist in der ganzen Stelle die Rede. — Gegen die Hofmann'sche Verbindung der Worte εἰς τὸ διηνεκές mit dem Folgenden vgl. Ebrard und Delitzsch. —

von Sünden und die Erfüllung des Willens Gottes nothwendig zur Folge haben müsse. Hätten die alttest. Opfer die Sündenschuld wirklich getilgt, so hätten sie auch die Kraft zur Erfüllung des Willens Gottes verliehen. Beides hängt unzertrennlich zusammen. Von dieser Voraussetzung aus beweist die Frage des Vf's vollkommen die Unwirksamkeit der alttest. Opfer. —

Den Grund dieser Wirkungslosigkeit erkennt er darin, daß die alttest. Opfer blose Thieropfer waren, also blos äußerliche Darbringungen eines an sich ganz werthlosen Thierlebens, welches gar keinen Einfluß auf das innere Leben des Opfernden üben konnte; „es ist unmöglich, daß das Blut von Stieren und Böcken Sünden hinwegnehme“ (10, 4. vgl. 9, 12.); darum eben sind die Gesetze über die Opferdarbringungen äußere, fleischliche Satzungen (9, 10.). Aber auch das, daß es überhaupt ein fremdes Leben war, welches die alttest. Priester Gott darbrachten (vgl. ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ 9, 25.), machte ihre Opfer wirkungslos; denn von einem wahren wirkungskräftigen Opfer könnte erst dann allenfalls gesprochen werden, wenn die Hohepriester ihr eigenes Leben Gott darbrächten, mit ihrem eigenen Blute in das Allerheiligste eingingen, was sie eben nicht thun können *). —

Aus diesen Gründen konnten also die Versöhnungsopfer obwohl oft wiederholt, doch nicht von Sünden reinigen; ja gerade ihre fortwährende Wiederholung, weit entfernt das Sündenbewußtsein zu tilgen, schließt vielmehr eine alljährliche Erinnerung an die Sünden in sich (10, 3.). Das Sündenbewußtsein wurde also durch sie stets unterhalten, auf's neue angeregt und vertieft; und so weckten sie eben durch ihre Unwirksamkeit und die dadurch nöthig gemachte Wiederholung die Sehnsucht nach einem Besseren, das schon nach alttest. Verheißungen an ihre Stelle treten, und die Sündenreinigung und Vollendung bewirken sollte (vgl. 10, 5 ff. und κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας in 9, 23.). Gewiß hat der Vf. diese

---

*) Näheres hierüber in §. 61. —

Lebendigerhaltung und Vertiefung des Sündenbewußtseins als etwas betrachtet, was Gott bei der Anordnung des Opferinstituts beabsichtigte, wenn er diesen Gedanken auch nirgends ausspricht. —

§. 60.
Die vorzüglichere λειτουργία Christi im himmlischen Allerheiligsten.

Zu vgl. * J. R. Kiesling, Diss. phil. de Jesu Sanctorum administro. Lips. 1740.

Als der zur Rechten Gottes erhöhte Hohepriester hat Christus eine weit vorzüglichere λειτουργία, als die alttest. Hohepriester. Denn er ist als solcher τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος (8,2.). Nicht auf das der Erde angehörige, blos schattenbildliche Heiligthum bezieht sich seine hohepriesterliche Thätigkeit; nicht was nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes in diesem von Priestern verrichtet werden mußte, ist sein Geschäft; nur in dem himmlischen Allerheiligsten, in der wahrhaftigen Stiftshütte, deren ὑπόδειγμα und σκιά die irdische war, ist er λειτουργός; nur auf sie bezieht sich, was er als Hohepriester gethan hat und noch thut; nur dort kann auch eine hohepriesterliche Thätigkeit statt finden, welche den Menschen wirklich und wesenhaft das erwirkt, was sie von dem wahren Hohepriester zu erwarten berechtigt sind. Was unter der himmlischen Hütte und dem himmlischen Allerheiligsten zu verstehen sei, werden wir gleich untersuchen. Zuerst achten wir noch darauf, wie der Vf. es beweist, daß Christus im himmlischen Heiligthume λειτουργός ist. Er thut dies durch zwei mit γάρ an v. 2 angeschlossene Sätze, von denen der erste (v. 3) beweist, daß er wirklich ein λειτουργός, und der zweite (v. 4 f.) *), daß er λειτουργός des himmlischen

---

*) Bleek, Lünem. und Auberlen a. a. O. S. 481 ziehen zwar v. 4 die Lesart εἰ μὲν οὖν vor; doch ist εἰ μὲν γάρ besser bezeugt; warum γάρ nicht auf v. 2 sollte zurückbezogen werden können, vermögen wir nicht einzusehen; keinenfalls wird v. 3 dadurch „zwecklos und unbegreiflich", wie Lünem. behauptet. Die richtige Beziehung des γάρ gibt schon Storr und neuerdings Delitzsch an. —

Heiligthums sein muß. Der erste derselben schließt sich enger an den zu beweisenden Satz v. 2 an. *Λειτουργός* muß Christus sein; sonst dürfte man ihn überhaupt nicht Hohepriester nennen; denn dazu werden ja überhaupt Hohepriester aufgestellt, daß sie Gaben und Opfer darbringen; deßhalb ist*) es nothwendig, daß auch er etwas habe, was er darbrächte. Der Aor. *προσενέγκῃ* ist in diesem Ausspruche insofern zu beachten, als der Vf. durch denselben andeutet, daß er nicht von einem öfters sich wiederholenden, sondern von einem einmaligen Darbringen redet**). — Diese einmalige Darbringung ist aber eine im Himmel stattfindende***). Denn im himmlischen Allerheiligsten ist Christus *λειτουργός*. Das ist der Satz, auf welchen es dem Vf. im Zusammen-

*) Zu *ὅθεν ἀναγκαῖον* hat man mit Böhme und Hofmann, II.! S. 288 f. *ἐστίν* zu ergänzen; die von Bleek, De Wette, Lünem. und Auberlen a. a. O. S. 481 bevorzugte Ergänzung von *ἦν* ist nicht — wie Delitzsch meint — ebenso statthaft; denn da im Zusammenhang nur von der im Himmel stattfindenden *λειτουργία* Christi die Rede ist, so darf man den Standpunkt nur nach und nicht vor der Erhöhung Christi nehmen. —

**) Dagegen kann man nicht sagen, daß dieses einmalige Darbringen der Vergangenheit angehöre. „Der Satz necesse est eum habere aliquid quod offerat kann griechisch ebensowohl mit *ὅ προσενέγκῃ* als *ὅ προσφέρῃ* übersetzt werden; die Vorstellung ist beim Aor. eine etwas andere, als beim Praes., aber die Beziehung nicht nach rückwärts, sondern nach vorwärts ist dieselbe. Indeß kann *ὅ προσενέγκῃ* freilich auch quod offeret und quod obtulerit bedeuten. Darüber entscheiden Sache und Zusammenhang." Und hier entscheidet der Zusammenhang gegen die Annahme der letzteren Bedeutung. Darin hat Delitzsch gegen Hofmann vollkommen Recht. — Aber jene verschiedene Vorstellung ist eben die, daß, wenn das Praes. gebraucht wird, die Handlung als eine fort und fort sich wiederholende gedacht werden kann, wenn dagegen Aor. steht, nur als eine einmalige zu denken ist (vgl. Matthiä, §. 501). Dies ist auch in allen von Delitzsch angeführten Beispielen der Fall. — Vgl. das Praes. *προσφέρῃ* in 5,1. —

***) Vgl. §. 56.

hange ankommt, und zu dessen Begründung v. 3 so zu sagen nur den Unterbau bildet. Den Oberbau bildet v. 4: Im himmlischen Allerheiligsten ist Christus λειτουργός; denn wenn er auf Erden wäre, so wäre er nicht einmal Priester, da solche da sind, die fort und fort dem Gesetze gemäß die Gaben darbringen *); an dem auf der Erde befindlichen Heiligthume, in welchem die in dem Gesetze vorgeschriebenen Opfer dargebracht werden, kann er also nicht λειτουργός sein. Er ist aber auch nicht auf der Erde, sondern im Himmel. Und so hat er denn als im Himmel befindlicher, hohepriesterlicher λειτουργός eine weit vorzüglichere Dienstverrichtung zugetheilt erhalten (8, 6.). — Diese Vorzüglichkeit seiner λειτουργία besteht vor Allem eben darin, daß er nicht dem Schattenbild des himmlischen Heiligthums dient, wie die levitischen Hohepriester, sondern im himmlischen Heiligthume selbst λειτουργός ist. Zugleich aber denkt der Vf., wie der Gegensatz von v. 6 zu v. 4 zeigt, auch daran, daß die λειτουργία Christi keine κατὰ νόμον zu vollziehende ist; hierauf eben hatte schon v. 3 durch den Aor. προσενέγκῃ hingedeutet; Christus bringt im Himmel nicht fortwährend Opfer dar, wie dies die alttest. Hohepriester nach dem Gesetze thun mußten (vgl. προσφερόντων v. 4 mit προσενέγκῃ in v. 3) **). Von

---

*) Vgl. über diesen Vers §. 56.

**) Hofmann, II. S. 288 f. macht dies zum Hauptmoment, und faßt den Zweck und Zusammenhang der vv. 4—6 anders auf. Der Vf. wolle nämlich beweisen, daß das Opfer Christi ein dargebrachtes, nicht ein darzubringendes sei, indem seine λειτουργία vor der alttest. eben so viel voraushabe, als die neutest. Ordnung ihrer Verheißung zu Folge vor der alttest. — Der Vorzug der ersteren bestehe aber nach der angeführten Weissagung des Jeremias darin, daß eine Sündenvergebung geschehe, in Folge deren eine innerlich geheiligte Gemeinde Gottes vorhanden sei. Folglich müsse sich das neutest. Priestergeschäft vor dem alttest. dadurch auszeichnen, daß es nicht in immer wiederholter Opferung für den Zweck der Sündenvergebung bestehe, sondern sein einmal für immer dargebrachtes Opfer habe, oder daß unser Hohepriester nicht habe ὅ προσφέρῃ, sondern ὅ προσενέγκῃ.

beiden Momenten der Vorzüglichkeit der λειτουργία Christi spricht der Vf. in dem Abschnitte 9, 1. — 10, 18., welcher fast nur eine Entfaltung der schon in 8, 6. liegenden Keime ist, ausführlicher. Wir werden also unten darauf zurückkommen. Hier haben wir nur noch den Relativsatz in 8, 6. näher in's Auge zu fassen. —

Dem in dem Vorderzelte symbolisch dargestellten Character des alten Bundes, welcher darin bestand, daß nur ein unvollkommenes Nahen zu Gott möglich war, entsprach — wie wir sahen — die λειτουργία der alttest. Priester, indem die

---

Nach dieser Auffassung würde sich also γάρ in v. 4 nicht auf v. 2, sondern auf v. 3 zurückbeziehen, und in v. 3 läge aller Nachdruck auf dem Aor. προσενέγκῃ, welchen die vv. 4—6 rechtfertigten; unter jener Darbringung Christi hat man dann — nach Hofmann — auch keine im Himmel, sondern lediglich die am Kreuz auf Erden vollzogene zu verstehen. Letzteres können wir wegen des Zusammenhangs von v. 3 mit v. 2 nicht zugeben (vgl. §. 56). Aber auch sonst stehen dieser Angabe des Zusammenhangs große Bedenken entgegen; aus dem Satz, daß jeder Hohepriester Opfer darbringen müsse, kann nämlich offenbar nur gefolgert werden, daß eine Opferdarbringung auch bei Christo vorausgesetzt werden müsse, nicht aber, daß dieselbe eine einmal für immer geschehene sei; in dem durch ὅθεν ἀναγκαῖον als Folgerung an das Vorhergehende angeschlossenen Satz muß also die Hauptsache sein, daß es auch eine Opferdarbringung Christi gibt; der Aor. προσενέγκῃ, der freilich (s. oben) nicht umsonst steht (aber die Darbringung nicht gerade in die Vergangenheit verlegt), kann darum unmöglich das Hauptmoment der ganzen Aussage in sich schließen; und die folgenden Sätze können ebenso wenig blos den Zweck haben ihn zu rechtfertigen. Ein so schweres Gewicht vermag dieser Aor. nicht zu tragen; vielmehr ist auch noch in v. 4—6 der Hauptgedanke der, daß Christus im himmlischen Allerheiligsten λειτουργός ist, wofür auch das εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς und v. 5 zeugen. Jener Aorist dagegen enthält nur einen Nebengedanken, der darum in v. 6 (vgl. v. 4) eben auch nur als Nebengedanken nachklingt. — (Ich lasse diese vor dem Erscheinen des Delitzsch'schen Commentars geschriebenen Bemerkungen stehen, obschon Delitzsch im Wesentlichen ganz dasselbe gegen die Ansicht Hofmann's eingewendet hat; doch hat er die dem Irrthume zu Grunde liegende Wahrheit nicht herausgefunden.)

Opferdarbringungen nicht leisteten, was sie leisten sollten, d. h. zum wirklichen Nahen zu Gott nicht befähigten. Ganz ebenso entspricht nun auch die λειτουργία Christi dem Character des neuen Bundes. In dem neuen Bunde soll es nach den besseren Verheißungen, auf welche er begründet ist, nicht bei einem blos äußerlichen Nahen des Bundesvolkes zu Gott bleiben (8, 10.). Das Wort: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein" soll seinem ganzen Vollgehalt nach zur Wahrheit und Wirklichkeit werden. Die Glieder des neutest. Gottesvolkes sollen in eine wesenhafte Gemeinschaft mit Gott treten, und geistlicher Weise ihm nahen; sie sollen in die himmlische Wohnstätte Gottes eingehen. Diesem für den neuen Bund characteristischen Verhältnisse des Bundesvolkes zu Gott entsprechend, muß die λειτουργία des neutest. Hohepriesters nicht mehr ein bloses ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων λατρεύειν, sondern eine λειτουργία τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς sein. Sofern also die λειτουργία Christi im himmlischen Heiligthume stattfindet, entspricht ihre Vorzüglichkeit vor der der alttest. Priester der Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. — Aber auch das, daß die λειτουργία Christi keine κατὰ νόμον geschehende ist, entspricht der Thatsache, daß der neue Bund auf andere, bessere Verheißungen gesetzlich begründet ist (νενομοθέτηται); denn nach diesen Verheißungen sollen alle Glieder des neutest. Bundesvolkes der Sündenvergebung theilhaftig sein (8, 12.); dies macht aber jede Wiederholung einer Opferdarbringung überflüssig; es entspricht also dem Character des neuen Bundes, daß die λειτουργία Christi nicht in oftmaligen Opferdarbringungen, wie sie das Gesetz erforderte, sondern nur in einer ein und für allemal geschehenden besteht *). —

Nun haben wir noch die Frage zu beantworten: was

---

*) Wir erkennen nun, warum der Vf. in 8, 6. den Ausdruck νενομοθέτηται gebraucht; er thut es im Hinblick auf das κατὰ τὸν νόμον in 8, 4. — Zu 8, 6. vgl. auch S. 110. —

versteht der Vf. unter der σκηνὴ ἀληθινή und dem himmlischen Allerheiligsten, in denen Christus λειτουργός ist, und deren Schattenbild die mosaische Stiftshütte ist? Die Ansicht Böhme's, welche ihm die kraß realistische Vorstellung aufbürdet: wie auf Erden, so sei auch im Himmel ein Berg Zion, eine Gottesstadt Jerusalem und ein Zelt oder Tempel mit einem Heiligen und einem dahinter befindlichen Allerheiligsten, in welchem der Thron Gottes stehe, und das bisher keinen Priester gehabt, nun aber einen solchen an Christo erhalten habe*) — bedarf wohl keiner Widerlegung mehr**). Wäre sie richtig, so müßte man nach §. 58 noch weiter gehen, und annehmen, daß der Vf. der Meinung gewesen sei: im himmlischen Tempel seien auch, wie in der Stiftshütte, Leuchter, Schaubrottisch, Räucheraltar, Bundeslade u. s. w. wirklich vorhanden. Schon die Ausdrücke ὑπόδειγμα und σκιά, durch welche der Vf. das Verhältniß der irdischen Stiftshütte zu ihrem himmlischen Urbilde bezeichnet, hätten ihn vor solchen Beschuldigungen bewahren sollen; denn er hat ja durch dieselben ausdrücklich bemerklich gemacht, daß er sich dessen wohl bewußt sei, welch' unvollkommenes Abbild des himmlischen Heiligthums die mosaische Stiftshütte sei***). Außerdem kommen eine Reihe von Stellen in unserem Briefe vor, welche auch den, der auf's eifrigste darauf ausgeht, jüdisch-sinnliche Vorstellungen in den neutest. Schriften aufzuspüren, davon überzeugen müssen, daß dem Vf. unseres Briefes jene kraß realistischen Vorstellungen nicht Schuld gegeben werden dürfen. Wir erinnern nur daran, daß er 12,22. den Lesern sagt, sie seien zu dem himmlischen Jerusalem schon hinzugekommen, daß er sie 10,22. vgl. v. 19 auffordert, in das himmlische Allerheiligste, dessen Zugang ihnen offen stehe (vgl. 9,8.) einzugehen und (vgl. 4,16.) dem Throne Gottes

---

*) Vgl. Böhme zu 12,22. 11,10. 8,2. —

**) Vgl. dagegen Tholuck, S. 140 ff. und zu 8,1. u. 9,8. u. van den Ham, S. 131 ff. —

***) Vgl. §. 58.

sich zu nahen, und daß er 6,19. die Hoffnung einen Anker nennt, der in das himmlische Allerheiligste hineinreiche. Solche Stellen sind auf Grundlage der Ansicht Böhme's rein unerklärlich. —

Auf der andern Seite aber wird man auch nicht mit Ebrard zu 8,5. geradezu sagen dürfen, der Vf. habe als Urbild der Stiftshütte „nicht himmlische Localitäten, sondern himmlische Verhältnisse und himmlische Thatsachen" betrachtet*). Sodann darf man auch nicht voraussetzen, daß in unserem Briefe eine in sich zusammenhängende, streng durchgeführte typische Deutung der mosaischen Stiftshütte zu finden sei, so daß einem und demselben Theile der Stiftshütte immer die gleiche Bedeutung zukäme, und alle vorkommenden Deutungen zu einer einheitlichen Gesammtanschauung sich müßten zusammenfügen lassen. Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß in 9,8f. eine andere Deutung des Vorderzeltes vorliegt, als in 9,11.; denn die erstere Stelle kann bei unserer jetzigen Untersuchung gar nicht in Betracht kommen; dort ist nur von dem die Rede, was das Vorderzelt ἐν παραβολῇ ist, nicht von dem, was es als ὑπόδειγμα und ἀντίτυπον τῶν ἀληθινῶν ist; und wenn sich auch leicht ein Zusammenhang zwischen seiner eigentlichen typischen Bedeutung und jener parabolischen nachweisen läßt, so dürfen beide doch nicht mit einander verwechselt und in einander gemengt werden. Dagegen wird man nicht im Stande sein die sinnvolle typische Deutung des Vorhangs, der das

---

*) Daß er in der Absicht jeden Ausdruck zu vermeiden, der auf die Vorstellung eines local im Himmel befindlichen Heiligthums hätte führen können, in 8,5. das blose τῶν ἐπουρανίων und in 9,23. τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς und τὰ ἐπουράνια geschrieben habe, ist uns unwahrscheinlich. Nicht nur 8,2., sondern auch 9,11. spricht er ja von einer himmlischen σκηνή ohne solchen Mißverstand zu fürchten. Allerdings ist in jenen Stellen ἁγίων und ἅγια nicht geradezu zu suppliren; der Vf. gebrauchte den unbestimmten Ausdruck in 8,5., weil 8,2. neben dem Allerheiligsten auch noch die wahrhaftige Hütte, und in 9,23., weil in v. 21 neben der σκηνή auch die heiligen Geräthe genannt waren. —

Allerheiligste verhüllte, auf die σάρξ Christi in 10,20. in den Zusammenhang der, in den übrigen Deutungen an den Tag tretenden Anschauungen einzufügen. Auch wird es Niemand wahrscheinlich finden, daß der Vf. auch in 6,19. unter dem Vorhange das Fleisch Christi verstanden habe. —

Wir gehen von der klarsten Stelle, von 9,24. aus; hier steht dem Allerheiligsten der mosaischen Stiftshütte, als den χειροποίητα ἅγια, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν der Himmel selbst (εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν) gegenüber, und zwar, wie die Schlußworte des Verses zeigen, als Wohnstätte Gottes, als der Ort seiner wesentlichen Gegenwart. Hiernach versteht der Vf. unter dem wahrhaftigen, himmlischen Allerheiligsten den Himmel, sofern in ihm Gott bleibend, und wesenhaft gegenwärtig ist. — Von diesem Allerheiligsten, in welches Christus eingegangen ist, unterscheidet er aber noch die σκηνή, durch welche er hindurchgegangen ist (vgl. 9,11. mit v. 12); auch sie heißt im Gegensatze zu der σκηνή, durch welche die alttest. Hohepriester in das irdische Allerheiligste eingingen, μείζων καὶ τελειοτέρα und οὐ χειροποίητος; und dies letzte Prädicat wird näher erklärt durch οὐ ταύτης τῆς κτίσεως. Diese Worte wollen nach dem Zusammenhange, in welchem sie stehen, nicht sagen, daß diese σκηνή überhaupt nicht geschaffen sei; auch sie ist aufgeschlagen worden, nur nicht von Menschen, sondern von Gott selbst (vgl. 8,2.). Der Nachdruck liegt offenbar auf ταύτης, und hieraus, sowie aus dem vorhergehenden „mit Händen gemacht," welchem durch den erklärenden Zusatz nur eine weitere Bedeutung gegeben werden soll, geht hervor, daß der Vf. überhaupt an die materielle, sinnlich-wahrnehmbare Schöpfung, aus deren Stoffen z. B. Menschenhände ein Zelt, wie die mosaische Stiftshütte, errichten können, denkt. Der erklärende Zusatz will also sagen, daß mit dem Prädicat „nicht mit Händen gemacht" nicht nur gemeint sei, daß diese Hütte nicht von Menschen errichtet, sondern auch, daß sie überhaupt nicht dieser sinnlich-wahrnehmbaren, materiellen Welt angehöre;

der verschwiegene Gegensatz kann nur sein, daß sie vielmehr der übersinnlichen himmlischen Welt angehöre *).

Da nun die Vorstellung von einer Anzahl noch über dem sinnlich-wahrnehmbaren Sternenhimmel liegenden und über einander befindlichen, der übersinnlichen Welt angehörigen Himmeln, deren höchster erst als die eigentliche Wohnstätte Gottes betrachtet wurde, im apostolischen Zeitalter allgemein verbreitet war, und da unser Vf. selbst anderwärts sagt, daß Christus durch die Himmel hindurchgegangen sei (4, 14. 7, 26.) **), so kann er unter der dem Vorderzelte der mosaischen Stiftshütte entsprechenden himmlischen σκηνή nur jene zwischen dem Sternenhimmel, der noch ταύτης τῆς κτίσεως ist, und dem höchsten Himmel, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist (s. oben), liegenden übersinnlichen Himmelsräume verstehen ***). —

*) Darin hat also Delitzsch (zu 9, 11.) vollkommen Recht, daß man unter dem Zelte nicht „die Himmel, welche Gegenstand der Astronomie sind" verstehen darf; denn diese Himmel gehören ja auch der sinnlich-wahrnehmbaren Welt an. —

**) Delitzsch warnt S. 163 vor der Identification der in den oben angeführten Stellen genannten Himmel mit der in 9, 11. erwähnten himmlischen σκηνή. Diese Warnung ist insofern begründet, als der Ausdruck οἱ οὐρανοί ein umfassenderer ist, indem er alle Himmelsräume, also außer den die himmlische σκηνή bildenden übersinnlichen Himmeln namentlich auch den sinnlich-wahrnehmbaren Sternenhimmel in sich begreift. Dagegen ist die Meinung Delitzsch's (S. 163 und 328), jener Ausdruck bezeichne nur die der sinnlich-wahrnehmbaren Schöpfung angehörigen Himmel, ein Irrthum. In diesem Sinne kommt der Plural οἱ οὐρανοί nirgends vor. Wie wäre es auch möglich, daß die offenbar verwandten Stellen 4, 14. und 9, 11. gar Nichts mit einander zu schaffen hätten! — Daß aber die angeführten Aussagen in 4, 14. und 7, 26. noch mehr enthalten, als was in 9, 11. (vgl. v. 12) zunächst ausgesprochen ist, ist schon S. 349 gezeigt worden. —

***) Ebrard zu 9, 11. versteht unter der σκηνή, durch welche Christus hindurchgegangen ist, sein heiliges Leben auf Erden, in welchem Alles, was im mosaischen Heiligen sinnbildlich dargestellt ward, reell vollzogen worden sei. Zu diesem Resultat kommt er durch eine auf die 9, 9 angegebene parabolische Bedeutung des Vorderzelts in der mosaischen Stiftshütte gebaute Schlußfolgerung, und wohl auch durch Vergleichung von 10, 20. — Allein der Vf. konnte unmöglich seinen Lesern zumuthen, eine so fern liegende Deutung selbst heraus-

In der Stelle 8, 2. dagegen sind unter der, neben dem Allerheiligsten genannten σκηνὴ ἡ ἀληθινὴ nicht blos jene übersinnlichen Himmelsräume gemeint; auch ist diese σκηνή nicht dasselbe, was die ἅγια sind*); sondern sie enthält

zufinden; die oben angegebene Deutung des Bildes war durch Alles, was der Vf. von dem himmlischen Heiligthume sagt, namentlich durch die oben angeführten Stellen (9, 24. und 4, 14. 7, 26.), aber auch dadurch daß im A. T. der Himmel so oft ein Zelt genannt ist, jedem Leser so nahe gelegt, daß jede andere beabsichtigte Deutung durch ein anderes τοῦτ' ἔστιν näher hätte angegeben werden müssen. Vgl. außerdem was oben über 9, 9. bemerkt ist und Lünem. z. d. St. — Was wir eben sagten, gilt auch gegen die Ansicht Hofmann's, der II. S. 293 und 405, weil was οὐ ταύτης τῆς κτίσεως genannt werde der παλιγγενεσία angehören müsse, diese aber mit der Verklärung Christi begonnen habe, unter der σκηνή in 9, 11. den verklärten Leib Christi verstanden wissen will, der so genannt werde, weil in ihm für Gott eine Stätte seiner Gegenwart unter den Menschen bestellt sei. Diese Auffassung wäre natürlich nur dann möglich, wenn — wie Hofmann will — διὰ τῆς μειζ. σκηνῆς und διὰ τ. ἰδ. αἵματος nicht zu εἰσῆλθεν, sondern zu ἀρχιερεὺς τ. μελλ. ἀγαθῶν gehörte, worauf wir unten zurückkommen werden. — Hier sei nur bemerkt, daß wenn die gewöhnliche Verbindung dieser Worte richtig ist, die σκηνή nothwendig eine πρώτη σκηνή sein muß; daß aber τὰ ἅγια in unserem Briefe öfters das Allerheiligste bezeichnet, ist bekannt. — Vgl. was jetzt Delitzsch, S. 324—327 und 380—382, und auch schon früher in seiner „biblischen Psychologie", S. 380 ff. gegen die Ansicht Hofmann's bemerkt hat. —

*) Dies behauptet irriger Weise Lünem. — Hofmann, II. S. 293 unterscheidet im Zusammenhang mit seiner eben angegebenen Deutung von 9, 11. beides so, daß τὰ ἅγια der Ort Gottes und ἡ σκηνή das Haus der Wohnung Gottes bei der Menschheit ist. — Delitzsch z. d. St. hat sich, jedoch auf Grund seiner von Hofmann abweichenden Auffassung der σκηνή, diese Unterscheidung angeeignet. — Allein σκηνή soll hier sicherlich nicht blos ein Vorderzelt, sondern, wie in 8, 5., das ganze Heiligthum bezeichnen; darauf deutet schon der Umstand, daß nur die (das Allerheiligste in sich befassende) σκηνή näher als eine himmlische characterisirt wird, und noch mehr der folgende Relativsatz hin. —

die dem Vorderzelte entsprechenden Himmelsräume und den dem Allerheiligsten entsprechenden höchsten Himmel, der die eigentliche Wohnstätte Gottes ist, in sich. Unter ihr sind also alle Himmel zu verstehen (vgl. ἐν τοῖς οὐρανοῖς in 8, 1.). — Die mosaische Stiftshütte ist hiernach ὑπόδειγμα, σκιά und ἀντίτυπον τῶν ἐπουρανίων (ἀληθινῶν), sofern sie als Ganzes der Gesammtheit der Himmel, und sofern das Vorderzelt den niedrigeren übersinnlichen Himmelsregionen, das Allerheiligste aber dem höchsten Himmel, in welchem Gott wesenhaft gegenwärtig ist, entspricht. —

Wie nun im ganzen N. T'e der Begriff „Himmel" weder ein rein localer noch ein rein idealer, sondern beides zugleich ist, so auch in unserem Briefe. Gewiß hat der Vf. unter dem Himmel überhaupt eine von der Erde verschiedene Localität verstanden. Dies ergibt sich unleugbar aus der Vergleichung von 8,4. mit 8,1. u. 2.; denn der Gegensatz von ἐπὶ γῆς zu ἐν τοῖς οὐρανοῖς und zu dem himmlischen Zelt und himmlischen Allerheiligsten kann zunächst nur ein localer sein; die wahrhaftige Hütte, deren λειτουργός Christus ist, ist auch local nicht auf der Erde, sondern in den Himmeln. Es ergibt sich aber auch daraus, daß der Vf. überall, wo er von dem Eingang Christi in das himmlische Allerheiligste spricht, offenbar an seine Himmelfahrt gedacht hat, die er doch gewiß auch als eine locale Erhebung über die Erde betrachtet haben muß *).

Aber nicht nur den Himmel überhaupt, sondern auch das himmlische Allerheiligste denkt sich der Vf. zunächst als eine von der Erde verschiedene Localität; und auch von dem himmlischen Vorderzelte ist jenes nach seiner Vorstellung zunächst local unterschieden. Ersteres geht namentlich aus 6,19 f. hervor, nach welcher Stelle wohl unsere Hoffnung in das himmlische Allerheiligste eindringt, wir selbst aber als noch in der irdischen Welt Lebende nicht darin sind, während der gen Himmel gefahrene

*) Vgl. S. 348. —

Christus als unser Vorläufer in dasselbe eingegangen ist. Letzteres ergibt sich aus der zunächst durchaus localen Vorstellung, daß Christus durch die himmlische Hütte hindurch in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist *). Wir wagen es nicht, diese locale Vorstellung zu einem abstracten Gedanken zu verflüchtigen; glauben vielmehr mit dem Vf. unseres Briefes, daß es einen Ort gibt, „an welchem der seinem Wesen nach über- und außerweltliche Gott die Herrlichkeit seiner Wesensfülle der begnadigten Creatur sichtbar und nahbar darstellt" (S. 116); und dies ist „der Himmel" im höchsten Sinne des Wortes, oder genauer „das himmlische Allerheiligste," dasselbe was der Vf. anderwärts „den Berg Zion" nennt **). — Ueber die himmlische σκηνή in ihrem Unterschiede von dem Allerheiligsten, d. h. über die zwar ebenfalls der übersinnlichen Welt angehörigen, aber im Vergleich mit der eigentlichen Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes niedrigeren Himmelsregionen hat sich der Vf. nirgends näher ausgesprochen. Wir irren aber gewiß nicht, wenn wir annehmen, daß sie sich zu dem Allerheiligsten ebenso verhält, wie sich nach S. 116 f. „die Stadt des lebendigen Gottes"

---

*) Delitzsch hält nur die himmlische σκηνή für eine Localität, und sagt von ihr dasselbe, was wir oben vom himmlischen Allerheiligsten gesagt haben; unter dem letzteren dagegen hat man nach seiner Meinung keine Localität, sondern die allgegenwärtige Herrlichkeit Gottes selbst, den über Raum und Zeit absolut erhabenen, jenseits aller Himmel Himmel befindlichen Ort Gottes, wo Gott seine Herrlichkeit nicht der Creatur, sondern nur vor sich selbst darstellt, zu verstehen (vgl. Delitzsch, S. 163 f. 327 f. 382 f.). — Unsere obigen Bemerkungen zeigen, daß diese Ansicht nicht richtig ist. Unser Vf. hat sich zu keinem so abstracten Begriff des himmlischen Allerheiligsten verstiegen; und er redet überall nicht von der himmlischen σκηνή, sondern von dem himmlischen Allerheiligsten als von der Stätte der Selbstoffenbarung Gottes für die begnadigte Creatur. —

**) Vgl. die schönen Bemerkungen Delitzsch's, S. 15 f. Worin wir denselben nicht beistimmen können, zeigt die vorige Note. —

zu „dem Berge Zion" verhält, d. h. daß der Vf. dieselbe als die von dem lebendigen Gotte vom Allerheiligsten aus mit seiner Lebensfülle erfüllte, himmlische Wohnstätte der Engel und der Seligen betrachtet hat *). Nur ist sie dies nicht in dem Sinne, als ob die Engel und die Seligen, weil sie in der σκηνή ihre Wohnungen (vgl. Joh. 14, 2.) haben, wie Gott die seinige im Allerheiligsten hat, außerhalb des letzteren wären; in der wahrhaftigen Hütte ist keine Scheidewand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (vgl. 9, 8.); das letztere ist nicht mehr durch einen Vorhang verhüllt; in gewissem Sinne ist die ganze wahrhaftige Hütte ein Allerheiligstes, weil auch die σκηνή von der Lebensfülle Gottes erfüllt ist, und weil Alle, die in ihr wohnen, der vollkommensten Gnadengegenwart Gottes sich erfreuen. Darum kann der Vf. auch sagen, daß wir Christen am Ziele unserer Wallfahrt in das himmlische Allerheiligste eingehen werden **). —

Aber gerade hierin zeigt sich auch, wie die locale Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten in die ideale übergeht. —

Der Himmel und namentlich das himmlische Allerheiligste ist nicht blos eine Localität, sondern auch nach der idealen Seite des Begriffs eine symbolische Bezeichnung der unmittelbarsten Nähe des seinem Wesen nach überweltlichen, als „der Geist" über allen Raum schlechthin **erhabenen**, aber gerade darum allgegenwärti-

*) Hierfür spricht auch die biblisch-theologische Analogie; vgl. Delitzsch, S. 327. —

**) Er sagt dies nämlich in 6, 20. (vgl. v. 19), indem er den in das Allerheiligste eingegangenen Christus πρόδρομος nennt; denn diese Bezeichnung setzt offenbar voraus, daß wir ihm dahin nachfolgen sollen. — Man wird leicht sehen, daß schon an dieser einen Stelle die in der vorletzten Note bekämpfte Ansicht Delitzsch's scheitert. — Es erhellt aber auch aus dem oben Gesagten, wie die Andeutung in 9, 8., nach welcher es in „der Zeit der Verbesserung" keine πρώτη σκηνή im Unterschiede oder im Gegensatze zu der δευτέρα σκηνή gibt, zu verstehen ist; vgl. Delitzsch, S. 383. —

gen Gottes. „Himmlisch" und „geistlich" sind in dieser Beziehung Wechselbegriffe; das Irdische ist das Sinnliche, Sichtbare, Stofflich-körperliche, Unvollkommene, das Himmlische dagegen das Uebersinnliche, Unsichtbare und doch Reale, das Geistliche und Vollkommene. — So ist das himmlische Allerheiligste auch die geistliche, unmittelbarste und vollkommenste Gottesgemeinschaft, in welche Christus nach seinem Todesleiden eingegangen ist, und welcher wir durch ihn schon jetzt, in vollkommenem Maaße aber erst im Jenseits theilhaftig werden sollen. Daher kann der Vf. auch sagen, daß uns der Zugang zum himmlischen Allerheiligsten durch Christum eröffnet sei (10, 19. 9, 8.), und kann seine Leser auffordern, dem Throne Gottes zu nahen (4, 16. 10, 22.). Darum kann er von der Christenhoffnung reden als von einem Anker der Seele, der in das himmlische Allerheiligste hineinreicht (6, 19.), sofern dieselbe nämlich der Seele die jenseitige vollendete Gottesgemeinschaft schon vergegenwärtigt*).

Dem Bisherigen zu Folge ist Christus λειτουργός des himmlischen Allerheiligsten, weil erstlich seine hohepriesterlichen Functionen nicht an einer der sinnlich-wahrnehmbaren Welt angehörigen heiligen Stätte, sondern an dem Orte der übersinnlichen Welt, an welchem Gott, als an seiner eigentlichen Wohn- und Offenbarungsstätte, die Herrlichkeit seines Wesens für die begnadigte Creatur sichtbar darstellt, von ihm vollzogen werden; und weil er zweitens diese Functionen vollzieht als einer, der der unmittelbarsten und vollkommensten Gottesgemeinschaft theilhaftig geworden, durch keinerlei creatürliche Schranke von dem überweltlichen Gotte geschieden ist: und er ist λειτουργός der ganzen himmlischen Hütte, weil er Alles, was er im himmlischen

---

*) In 6, 19. wiegt also die ideale, in 6, 20. dagegen die locale Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten vor. — Aus dem Obigen ist von selbst klar, daß es sich mit der Vorstellung des himmlischen Allerheiligsten ganz ebenso verhält, wie nach S. 116—120 mit der Vorstellung des himmlischen Jerusalems. —

Allerheiligsten thut, für diejenigen thut, welche in der himmlischen σκηνή ihre ewige Wohnstätte finden sollen, und fortwährend der Vermittler sowohl der von Gott ausgehenden Lebens- und Liebesmittheilung an die Bewohner dieser σκηνή, als der von diesen Gott dargebrachten Opfer der Anbetung bleibt. —

Wir erkennen nun auch, warum der erhöhte Christus im Himmel, und doch auch über die Himmel erhaben ist (S. 350). — Es hat dieser scheinbare Widerspruch darin seinen Grund, daß Gott selbst, sofern er sich der begnadigten Creatur sichtbar darstellt, im Himmel, und doch seinem eigenen Wesen nach über alle Himmel, überhaupt über Raum und Zeit schlechthin erhaben ist. Wie Gott selbst, so stellt auch Christus denen, die durch ihn zu ihrem Vollendungsziele geführt worden sind, im Himmel seine göttliche Herrlichkeit und das Verhältniß, in welchem er als der Sohn und als der zur Rechten Gottes thronende Hohepriester zu Gott steht, sichtbar dar, während er seinem eigenen Wesen nach, ebenso wie Gott selbst, schlechthin außerweltlich, überhimmlisch, über Raum und Zeit erhaben ist. —

Wir haben früher (§. 58) gesehen, daß der Vf. nicht nur die Stiftshütte selbst und ihre beiden Hauptabtheilungen, sondern auch ihre Geräthe als ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς betrachtete; doch hat er sich, von 10,20. abgesehen, nicht näher darüber ausgesprochen, was ihnen im Himmel entspreche. Hätte er es gethan, so würden wohl seine Deutungen der einzelnen Geräthe sich ebensowenig in die oben entwickelte Vorstellung von dem himmlischen Heiligthume so weit sie wirklich eine locale ist, einfügen lassen, als die geistvolle Deutung des Vorhangs auf die σάρξ Christi an der eben bezeichneten Stelle, die nur mit der idealen Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten im Zusammenhang steht; oder aber er hätte, je mehr er auf das Einzelne eingegangen wäre, um so mehr nur himmlische Verhältnisse, göttliche Eigenschaften u. dgl. als den irdischen Vorbildern entsprechende Urbilder namhaft gemacht. —

§. 61.

Die dem hohepriesterlichen Opfer am großen Versöhnungstage entsprechende Selbstdarbringung Christi.

Zu vgl.: 1) Jac. Rhenferdii: Comparatio expiationis anniversariae pontif. max. in V. T. cum unica atque aeterna expiatione J. Chr. ad illustranda varia loca ep. ad Hebr.; bei Meuschen (vgl. §. 20), S. 1013—1039. —

* 2) Chr. G. Koch, Biblia Lubec. VII. S. 361 ff.

3) Nösselt: Interpretatio grammatica loci Paulini ad Ebr. 9, 14. ubi Christus dicitur se deo *διὰ πνεύματος αἰωνίου* obtulisse in seinen Opuscc. ed. 2. Halae, 1785. I. S. 329.—346. (Der Vf. sucht zu beweisen, daß man unter dem „ewigen Geiste" das ewig wirkungskräftige Opfer Christi zu verstehen habe.)

* 4) u. 5) Link (Lips. 1790); Reuter (Lips. 1794): Dissertationen über Hebr. 9, 14. (Nach dem ersteren ist der ewige Geist der Geist der Weissagung in den Propheten des A. T's.)

* 6) Adr. Leonh. van der Boon Mesch: Specimen hermeneuticum in locum ad Hebr. 9, 14. Lugd. Bat. 1819.

7) Valent. Thalhofer: Die Opferlehre des Hebräerbriefes und die katholische Lehre vom hl. Meßopfer. Dilingen, 1855.

Nachdem wir ermittelt haben, was wir unter dem himmlischen Allerheiligsten, dessen λειτουγός Christus ist, zu verstehen haben, ist es Zeit, das Hauptstück seiner λειτουργία, nämlich seine hohepriesterliche Selbstdarbringung, welche der Opferdarbringung des alttest. Hohepriesters am großen Versöhnungsfeste entspricht, näher in's Auge zu fassen. —

Wie der Hohepriester am Versöhnungsfeste als Vertreter des Volkes ein Opfer darbringt, um die Sünden des Volkes

zu sühnen, so hat auch Christus als Vertreter der sündigen Menschheit zur Sühnung ihrer Sünden ein Opfer dargebracht (10,12.14. 9,23.26.). Die Opferhandlung des Hohepriesters bestand darin, daß er im Vorhof das Opferthier schlachtete, und dann mit dem Blute desselben in das Allerheiligste einging, und dies Blut an die Caporet sprengte; dem entsprechend bestand die Opferdarbringung Christi darin, daß er auf Erden den Kreuzestod erlitt und dann mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste einging*). — Was also diese seine Opferdarbringung zunächst vor der der alttest. Hohepriester auszeichnet (vgl. 9,23.: κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας) ist das, daß der neutest. Hohepriester sich selbst Gott als Opfer dargebracht hat (ἑαυτὸν ἀνενέγκας 7,27.; ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ 9,14. vgl. 9,25.28.). Das alttest. Opfer steht in keiner inneren Beziehung zu der Person des Hohepriesters; beide stehen äußerlich neben einander; der Hohepriester soll die Sünder vertreten und ihnen Sündenreinigung erwirken; aber er vermag dies nur mit Hilfe eines Opferthieres zu thun, dessen Blut er für die Sünder Gott darbringt. Es findet also eine doppelte Vertretung statt; der Hohepriester vertritt das Volk nur, sofern er den Act der Darbringung vollzieht; das Opferthier vertritt dasselbe, sofern sein Blut, d. h. sein in den Tod gegebenes Leben Gott dargebracht wird. Diese Duplicität in der Vertretung des zu sühnenden Volkes macht von vornherein eine wirkliche Sühne unmöglich. Denn das, was Vorbedingung der Sühne ist, sollte der selbst gethan oder erlitten haben, der für Andere die Sühnung ihrer Sünden erwirken will: sonst kann seine sühnende Thätigkeit keine wesenhafte Bedeutung, und keinen wirklichen Erfolg haben. Er steht sonst, wie zu dem Opferthiere, so auch zu den zu Sühnenden und zu ihren Sünden in einem rein äußerlichen Verhältnisse; ihre Sache ist nicht wahrhaft seine Sache geworden; darum kann er auch

*) Vgl. §. 56.

von Gott Nichts für sie empfangen. — Dies ist um so mehr der Fall, da das Opferthier, an welchem die Bedingung der Sühne an der Stelle des zu Sühnenden vollzogen wird, zu diesem in einem noch viel äußerlicheren Verhältnisse steht; davon kann ja gar keine Rede sein, daß das unvernünftige Thier, welches überdies nur äußerlich fehlerlos sein kann, während ihm jede sittliche Bestimmtheit mangelt, die Sache des zu Sühnenden zu der seinen macht; an eine wahre Uebernahme der Sündenschuld ist da nicht zu denken; darum kann auch sein willenloses und bewußtloses Erleiden des Todes und die Darbringung seines in den Tod gegebenen Lebens keine sündensühnende Kraft haben. — Wegen dieser Unvollkommenheit der Thieropfer (vgl. das διό in 10, 5.) kann der wahre Hohepriester, wie dies schon im A. T'e (Ps. 40, 7 ff.) geweißagt war, nicht auch wieder Thieropfer, er kann vielmehr nur sich selbst als Opfer darbringen (10, 5—10.). — Der Hohepriester ist hier zugleich das Opfer, und das Opfer ist zugleich der darbringende Hohepriester. Christus übernimmt beiderlei Vertretung; er macht die Sache der sündigen Menschheit ganz zu seiner eigenen; als Hohepriester bringt er an ihrer Stelle das Opfer dar, und, sofern er Opfer ist, erfüllt er an ihrer Stelle die Bedingung der Sühne, indem er für sie den Tod erleidet und wird zum Sühnmittel, indem sein in den Tod gegebenes Leben für sie Gott dargebracht wird — von ihm selbst. — Als ein Hohepriester, welcher, — die Sache der Sünder ganz zu seiner eigenen machend, also namentlich die Sündenschuld auf sich nehmend, — aus freiem Willensentschlusse dem stellvertretenden Tode sich unterzogen, und indem er so die Bedingung der Sündensühnung erfüllte, sein flecken- und tadelloses (ἄμωμος 9, 14.), in den Tod gegebenes Leben Gott dargebracht hat, kann er die Sünder so vor Gott vertreten, daß er als ihr Vertreter, also für sie Gnade und Sündenvergebung von Gott empfängt. —

Was sodann den Eingang Christi in das Allerheiligste insbesondere betrifft, so zeichnet er sich vor dem der alttest.

Hohepriester dadurch aus, daß Christus erstlich (nach §. 60) nicht durch das irdische Vorderzelt in das vorbildliche Allerheiligste, sondern durch das größere und vollkommenere, himmlische Vorderzelt in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, daß er also als hohepriesterlicher Vertreter der sündigen Menschheit in die wahre himmlische Wohnstätte Gottes und in die unmittelbarste und vollkommenste Gottesgemeinschaft eingegangen ist; und zweitens (nach diesem §.) dadurch, daß er nicht kraft des Blutes, d. h. des in den Tod gegebenen Lebens von Thieren, sondern kraft seines eigenen Blutes, d. h. indem sein eigenes in den Tod gegebenes Leben ihm den freien Zutritt zu Gott erwirkte, in das himmlische Allerheiligste einging (vgl. 9, 11 f.) *).

---

*) Hofmann, II. S. 290 ff. will die Worte διὰ τῆς μειζ. u. s. w. und διὰ τ. ἰδ. αἱμ. nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit εἰσῆλθεν, sondern mit ἀρχιερ. τ. μελλ. ἀγ. verbunden wissen (schon ältere Ausleger z. B. Primasius, Luther, auch noch Schulz haben nur das erste διὰ in dieser Weise verbunden, was freilich gar nicht angeht). Der Vf. habe zuvor daran erinnert, wie sich das Ungenügende des alttest. Hohepriesterdienstes nach der Beschaffenheit des dortigen Gotteshauses und der damaligen Opfer bemesse; im Gegensatz dazu sage er nun, mittelst wessen Christus ein Hohepriester der künftigen Güter ist, nämlich mittelst des vollkommeneren Gotteshauses und mittelst seines eigenen Blutes. Allein offenbar lag es dem Leser, wenn die Worte folgten εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια, am nächsten das Vorhergehende „durch die Hütte" damit zu verbinden; darauf mußte ihn schon die Erinnerung daran, daß auch der alttest. Hohepriester durch das Vorderzelt in das Allerheiligste einging, führen. Ueberdies wäre der Gedanke „Christus sei mittelst des vollkommeneren Gotteshauses Hohepriester der künftigen Güter", selbst wenn man mit Hofmann unter diesem Gotteshaus den verklärten Leib Christi verstehen dürfte, ein unrichtiger; denn weder das himmlische Heiligthum, noch sein verklärter Leib ist das Mittel, durch welches er Hohepriester der künftigen Güter wird. Auch würde der ganze Satz — ein Subject mit einer Apposition, welche durch zwei, wieder mehrfach gegliederte, adverbiale Bestimmungen beschwert ist, und ein ganz kurzes Prädicat, — sehr ungelenk; die schwere Apposition würde den Hauptsatz ganz erdrücken. — Was Hofmann gegen die gewöhnliche Wortverbindung einwendet, kann uns nicht be-

Wie hat sich nun aber der Vf. diesen Eingang Christi in das himmlische Allerheiligste διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος gedacht? —

Sicherlich ist seine Vorstellung zunächst die, daß Christus mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, um dasselbe als das Sühn- und Reinigungsmittel Gott darzubringen, und daß er das himmlische Heiligthum und besonders den Thron Gottes damit besprengt hat, um sie von den Flecken der menschlichen Sünden zu reinigen*). Dies geht aus den Stellen 9,23 f. vgl. v. 21, 13,11. vgl. 12. und aus 8,3. deutlich hervor. Allein nur eine falsch-realistische Auslegung kann diese Vorstellung ganz eigentlich und buchstäblich auffassen, und annehmen, der Vf. habe wirklich lehren wollen, daß Christus sein (verklärtes) Blut, geschieden von seinem „blutlosen Auferstehungsleibe," eben so „wirklich und leibhaftig" in das himmlische Allerheiligste gebracht, als der alttest. Hohepriester das Opferblut in das vorbildliche Allerheiligste brachte**). Daß der Vf. so nicht verstanden

---

stimmen von derselben abzugehen. Daß dadurch der Zusammenhang zwischen v. 13 f. und 11 f. unkenntlich werde, indem der auf der Einmaligkeit des Eingangs Christi liegende Nachdruck auch auf jene gegensätzlichen Bestimmtheiten des εἰσῆλθεν sich vertheile, ist nur in so fern richtig, als nach unserer Wortverbindung allerdings nicht allein auf ἐφάπαξ, sondern auch auf die beiden adverbialen Bestimmungen ein Nachdruck fällt; aber die Meinung Hofmann's, daß nach dem Zusammenhang das ἐφάπαξ den Hauptgedanken des Satzes enthalten müsse, ist unrichtig (vgl. unten). Erst von 9,25. an wird die Einmaligkeit der Selbstdarbringung Christi besonders betont. — Der Einwand, die vollkommenere Gotteswohnung könne nicht als Durchgangsort bezeichnet sein, hat schon im vorigen §. seine Erledigung gefunden, und der andere, das Blut Christi könne nicht als Mittel seines Eingangs betrachtet werden, da es ihm den Zugang zu dem Allerheiligsten nicht eröffnet habe, wird sie im folgenden §. finden. — Vgl. was jetzt auch Delitzsch gegen die Ansicht Hofmann's bemerkt hat. —

*) Wie diese Reinigung des himmlischen Heiligthums zu verstehen ist, werden wir später sehen.

**) Vgl. Bengel im Exkurs zu Hebr. 12,24.; Steinhofer, S. 234 f.; Joh. Christ. Storr in der Vorrede zu Steinhofer's Erklärung des ersten Briefes Johannis, Tübingen, 1762, S. 23—42; auch Rieger (vgl. Storr, S. 24 ff.) und besonders Stier, I S. 308 ff. —

sein, sondern jene Vorstellung als eine bildliche angesehen wissen wollte, hat er selbst dadurch angedeutet, daß er nirgends ausdrücklich von Christus sagt, er sei mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste eingegangen, oder er habe sein Blut in demselben dargebracht *). Nur in Bezug auf den alttest. Hohepriester und seine Opferdarbringungen redet er so (vgl. 9, 7. 21. 25. 13, 11.). In Bezug auf Christum aber wählt er immer andere Ausdrücke; so 9, 12., wo er sagt, daß Christus mittelst oder kraft seines eigenen Blutes in das Allerheiligste eingegangen sei; 9, 23., wo er statt das Blut zu nennen, den allgemeineren Ausdruck „bessere Opfer" gebraucht; und besonders 9, 25., wo im Gegensatz zu dem ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ das προσφέρειν ἑαυτόν wohl zu beachten ist. — Was nun aber für ein Gedanke in jener Vorstellung veranschaulicht werden soll, ergibt sich leicht, wenn man an die Bedeutung der Blutsprengung denkt. In dem Blut ist das Leben; die Darbringung des Blutes und die Blutsprengung war der Act, in welchem das in den Tod gegebene Leben des Opferthieres Gott hingegeben, und von ihm als sühnende Darbringung angenommen wurde. Die Vorstellung, daß Christus sein eigenes Blut in das himmlische Allerheiligste gebracht habe, ist also ein sinnbildlicher Ausdruck des Gedankens, daß Christus, nachdem er den Tod am Kreuze erlitten hat, sein in den Tod gegebenes Leben — und zwar ist hier von seinem gott-menschlichen Leben, und namentlich von seinem Leibesleben die Rede — im Himmel Gott dargebracht hat. Freilich war das in den Tod gegebene Leben hier nicht, wie bei der alttest. Opferdarbringung, etwas außer und neben ihm seiendes; vielmehr war, weil er eben Opfer und Hohepriester zugleich ist, und was das Opfer erleidet und was der Hohepriester thut, bei ihm immer zusammenfällt, sein eigenes Erscheinen vor Gott

---

*) Hierauf macht schon Schlichting zu 9, 12. aufmerksam. —

zugleich auch die Darbringung seines in den Tod gegebenen Lebens, und die Annahme desselben als einer sühnenden Darbringung von Seiten Gottes.

Darum bezeichnet der Vf. die im Himmel stattfindende Darbringung Christi (8,3.) in 9,25. einfach als ein προσφέρειν ἑαυτόν; die Darbringung seines Blutes ist also im Sinne des Vf's in der That nichts Anderes, als seine Selbstdarstellung vor Gott und Selbsthingabe an Gott nach erlittenem Tode*). —

Nun sind wir auch im Stande, die vielfach mißdeuteten Worte ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ in 9,14. in einfacher und befriedigender Weise zu erklären. Nur wenn das Leben Christi kein dem Tode und der Vergänglichkeit unterliegendes war, wie das Leben der Opferthiere, konnte er es als ein in den Tod gegebenes und doch noch vorhandenes und ewig dauerndes Gott darbringen. Nur als einer, der kraft des ihm eigenen ewigen Geistes**) eine ζωὴ ἀκατάλυτος hatte, konnte er die in der

*) Vgl. was auch Delitzsch, im Wesentlichen mit uns übereinstimmend, S. 387—393 über den oben erörterten Gegenstand bemerkt hat. —

**) Unter diesem „ewigen Geiste" haben wir weder mit Hofmann den ewigen Gottesgeist, welcher Christum zu einem lebendigen Menschen machte, und — nach der falschen Ansicht Hofmann's — jedem Menschen als solchem innewohnt, noch mit Delitzsch „die ganze gottmenschliche, insbesondere göttliche Innerlichkeit Christi" oder — wie Delitzsch diesen unbestimmten und unklaren Ausdruck selbst deutet — „seine göttliche Persönlichkeit" zu verstehen. Wie vielmehr nach der später darzulegenden anthropologischen Anschauung des Vf's auf der einen Seite das πνεῦμα und auf der andern Seite die σάρξ die beiden Wesensbestandtheile des Menschen sind, durch deren Vereinigung der dritte, an der Natur jener beiden theilhabende Bestandtheil des menschlichen Wesens, die ψυχή entsteht, und welche in ihrer Vereinigung das Substrat der menschlichen Persönlichkeit bilden, so bilden auf der einen Seite das πνεῦμα αἰώνιον, und auf der andern Seite αἷμα καὶ σάρξ. das Substrat der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi. Diese ist nicht das πνεῦμα

Erduldung des Kreuzestodes begonnene Selbstdarbringung vollenden. Wie er also nur vermöge seines unvergänglichen Lebens der wahre Hohepriester sein kann (vgl. 7, 16. und §. 54), so kann er auch nur vermöge desselben das wahre Opfer sein. Darum sagt der Vf., daß Christus „durch den ewigen Geist" oder „kraft, mittelst des ewigen Geistes" sich selbst Gott dargebracht habe *). —

αἰώνιον, sondern sie ruht auf demselben, und hat dasselbe. Der „ewige Geist" ist auch nicht etwas rein Göttliches, etwa — nach dem kirchlichen Ausdruck, den wir uns aber nicht anzueignen vermögen — die göttliche Natur Christi; sondern es ist ein gottmenschlicher Geist, d. h. ein menschliches πνεῦμα, welches die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit und Unvergänglichkeit, welches die Lebenskraft des ewigen Gottes in sich trägt. Weil Christus nicht blos ein πνεῦμα, sondern das πνεῦμα αἰώνιον in sich trägt, darum ist er keine blos menschliche, sondern die gottmenschliche Person; und darum ist das Leben seiner durch die Vereinigung des ewigen Geistes mit Fleisch und Blut gebildeten gottmenschlichen ψυχή eine ζωὴ ἀκατάλυτος; es kann, auch sofern es Leibesleben ist, im Tode nicht sein Ende finden; Christus kann nach seinem Tode nicht, wie verstorbene Menschen, vorerst ein bloßes πνεῦμα sein; denn seine ψυχή ist, als Mittel- und Sammelpunkt seines ganzen gottmenschlichen Lebens, des somatischen und des pneumatischen, zwar fähig dem Tode zu unterliegen, ist aber doch dabei „kraft des ewigen Geistes" ganz von der Lebenskraft Gottes erfüllt, so daß ihr Leben, auch sofern es Leibesleben ist, nicht in der Gewalt des Todes bleiben kann. Darum nimmt die gottmenschliche Persönlichkeit Christi „kraft des ewigen Geistes" auch ihr anderes Substrat, ihre menschliche Leiblichkeit, eben durch jenen Geist lebendig gemacht, verklärt und vergeistet, wieder an sich. Das πνεῦμα αἰώνιον ist also der gottmenschlich-geistige Wesensbestandtheil der Person Christi, welchem die Lebenskraft des ewigen Gottes ursprünglich eigen ist, durch welchen diese auch der ψυχή Christi eigen wird, und welcher auch seinem Leibesleben die Unvergänglichkeit verbürgt. — Vorstehende Bemerkungen mögen als Ergänzung zu dem was wir S. 338 f. über den „ewigen Geist" gesagt haben, und als Nachtrag zu dem ganzen §. 41 betrachtet werden. —

*) Ob der Vf. in den oben bezeichneten Worten die Selbstdarbringung Christi zugleich auch als eine selbstbewußte, freie That vom

In Dem, was wir bisher über das Opfer Christi gesagt haben, ist es immer klarer an den Tag getreten, daß der Kreuzestod für sich allein noch keine Selbstdarbringung

---

schlechthin höchsten sittlich-religiösen Werthe dem ohne Wissen und Willen geschehenden, sittlich bedeutungslosen Geopfertwerden der Thiere gegenüberstellen will (Delitzsch), lassen wir dahingestellt; jedenfalls ist dies dann nur als ein in den Worten liegender Nebengedanke, nicht aber als Hauptgedanke zu betrachten, wie das Prädicat *αἰωνίου* zeigt. — Eben dieses Prädicat halten wir auch dem Einwande Lünem's gegen unsere Erklärung, daß bei derselben der „wesentlich ethische Gehalt des Ausdrucks" verloren gehe — was übrigens, wie eben bemerkt, nicht einmal nothwendig der Fall sein muß — entgegen; daß der Ausdruck zunächst und hauptsächlich ethische Bedeutung haben müsse, ist Nichts weiter, als ein unbegründetes Vorurtheil. —

Der richtigen Erklärung der Worte nähern sich schon F. Socinus, Schlichting, Grotius, Limborch, Carpzov und Zachariä; nur bestimmen sie den Begriff des „ewigen Geistes" nicht richtig, und die vier zuerst Genannten meinen überdies, es sei in unserer Stelle nur von der im Himmel stattfindenden Selbstdarbringung Christi die Rede, eine Ansicht, welche Bleek adoptirt hat. — Der Wahrheit noch näher kamen Köstlin, S. 430 und Reuß, II. S. 547 (c'est-à-dire dans sa nature divine, non sujette à la mort); und die richtige Erklärung hat, abgesehen von der falschen Bestimmung des Begriffes „ewiger Geist" zuerst Hofmann und jetzt auch Delitzsch vorgetragen; doch verfällt der letztere, gegen jene socinianische Ansicht polemisirend, in den entgegengesetzten Irrthum, indem er ausdrücklich behauptet, man habe nur an die Selbstdarbringung Christi am Kreuze zu denken; aber auch Hofmann setzt dies voraus. Sonst aber können wir ihm vollkommen beistimmen, wenn er I. S. 176 und II. S. 296 f. sagt: „der Geist, durch welchen Christus sich selbst dargebracht, heiße ein ewiger Geist im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der Thiere, welche der alttest. Hohepriester darbrachte. Denn es handle sich um das Leben, welches hier und dort in den Tod gegeben worden sei; dort sei es ein vergängliches, welches im Tode ein Ende gehabt habe, hier ein ewiges, in der Gegenwart eines ewigen Geistes beruhendes Leben, welches damit nicht aufhöre, daß es in den Tod gegeben werde, sondern neu wieder anhebe." — Die übrigen neueren Commentatoren dagegen haben die Worte anders, und zwar in sehr verschiedener Weise gedeutet. Bleek nähert

Christi ist, sondern daß zu dieser außer seinem Kreuzestode auch die mit seiner Selbstdarstellung vor Gott zusammenfallende Darbringung seines Blutes im himmlischen Heiligthume

---

sich der richtigen Deutung der Worte (nur ist nicht der heilige Geist unter dem πν. αἰων. zu verstehen), sieht sie aber als Bezeichnung dessen an, wodurch Christi Opfer ἄμωμον sei, indem er nämlich dies Prädicat zunächst auf die Beschaffenheit Christi nach seiner Auferstehung bezieht, und darunter nicht nur die ethische Tadellosigkeit, sondern auch die Erhabenheit über alle irdischen Schwachheiten, namentlich den Tod, versteht. Gegen diese Deutung von ἄμωμον entscheidet der Umstand, daß die Selbstdarbringung kein blos jenseitiger Vorgang ist; beginnt dieselbe schon mit dem Kreuzestode, so kann ἄμωμος nur ein rein ethischer Begriff sein; dann wird aber die ohnedies durch die Wortstellung unwahrscheinlich gemachte Beziehung der Adverbialbestimmung auf ἄμωμον ganz unmöglich. — Tholuck (2. Aufl.) will den Geist als caussa impellens der Opferung betrachtet wissen, wogegen die späteren Ausleger mit Recht das αἰωνίου geltend machten; andere Gegengründe bei De Wette. — In der 3ten Aufl. erklärt Tholuck die Worte durch: in der Sphäre des ewigen Geistes und darum auf wahrhafte und ewige Weise habe Christus sich selbst geopfert; sein Opfer sei nicht sarkischen Characters gewesen. — De Wette, Ebrard und Lünem. stimmen darin mit einander überein, daß durch die Worte διὰ πν. das Opfer Christi seiner Qualität nach, als ein nicht äußerliches, fleischliches, sondern geistiges bezeichnet werden solle. Christus hat, wie Lünem. sagt, „kraft Geistes sich selbst geopfert, weil seine Opferthat im Verhältniß zu Gott eine That des höchsten geistigen Gehorsams, im Verhältniß zu den menschlichen Brüdern eine That der höchsten geistigen Liebe war.“ Aber auch dieser Auffassung steht das Prädicat αἰωνίου entgegen. — Ebrard sucht dasselbe zwar durch den Gegensatz gegen Menschen, die sich um relativer Güter willen auch „kraft Geistes“, aber eben nur kraft eines relativen Geistes aufgeopfert hätten, zu erklären. Weil der Opfertod Christi ein absolut sittlicher Act sei, bei welchem „das absolute Heil der Welt, die Ewigkeit selber auf dem Spiele stand,“ so habe er sein Opfer nur kraft ewigen Geistes Gott darbringen können. So enthielten die Worte einen doppelten Gegensatz, zuerst gegen die Thieropfer, und sodann gegen die Selbstaufopferungen, welche die Geschichte von Menschen erzählt. Allein schon an sich ist ein solcher Doppelgegensatz unwahrscheinlich; und die menschlichen Selbstaufopferungen,

gehört. Wir müssen nun aber noch etwas genauer untersuchen, in wie fern der Eingang Christi in den Himmel die Vollendung seiner Opferdarbringung ist.—

Daß in dem alttest. Versöhnungsopfer die Tödtung und das Blutvergießen nur der erste Act, das Hineinbringen des

---

von denen höchstens die der Märtyrer im Gesichtskreis des Vf's lagen, hat dieser sicher nicht unter dem Gesichtspunkt des Opfers betrachtet; überdies wäre auch nach dieser Auffassung ἁγίου oder θείου viel passender als αἰωνίου. — Ebensowenig genügen die Bemerkungen Lünem's, das Beiwort αἰωνίου sei in natürlicher Correspondenz zu αἰωνίαν λύτρωσιν (v. 12) hinzugefügt, weil nur kraft ewigen Geistes eine ewige Erlösung in's Werk gesetzt werden konnte; und im Gegensatz zu der vergänglichen σάρξ gehöre der Begriff des Ewigen wesentlich zu dem Begriff des Geistes. Denn so richtig diese Bemerkungen auch sind, so ist doch damit noch nichts erklärt. Warum ist denn eine ewige Erlösung nur kraft ewigen Geistes in's Werk zu setzen? Diese Frage ist nicht nach eigenen Gedanken, sondern aus der Versöhnungslehre unseres Briefes zu beantworten; thut man dies, so wird man unsere Auffassung der Stelle als die richtige anerkennen müssen. — Ueberdies wäre das Prädicat αἰωνίου immer nicht recht passend; die Adverbialbestimmung wäre unklar und enthielte Verschiedenartiges, wenn die Worte διὰ πν. die Selbstdarbringung Christi als einen dem ethischen Gebiet angehörigen Opferact bezeichnen sollten, während das Prädicat αἰωνίου darauf aufmerksam macht, daß dem Geiste, kraft dessen Christus sich selbst dargebracht hat, die metaphysische Eigenschaft der Ewigkeit zukommt. — Die 4 letztgenannten Ausleger hätten sicher richtiger erklärt, wenn sie nicht unter der Selbstdarbringung Christi unrichtigerweise blos den Kreuzestod verstanden hätten. Auf Grundlage einer im Wesentlichen mit der der 3 zuletzt genannten Ausleger übereinstimmenden Auffassung hat Lutz, S. 368 aus unserer Stelle herausgelesen, daß der Vf. das die Sündenvergebung Bewirkende nicht in das Blut Christi, sondern in die geistige Weihe der Darbringung desselben, d. h. in den Geist der Liebe zu Gott und den Menschen, in welchem er den Tod erduldete, gesetzt habe. Diese Angabe verliert natürlich bei der richtigen Erklärung unserer Stelle jeden Anhaltspunkt in derselben; sonst vgl. man was Schumann, II. S. 790 f. (Anm.) dagegen bemerkt hat. Ritschl (1te Aufl.), S. 270 scheint die richtige Erklärung mit der De Wette'schen verbinden zu wollen. —

Blutes in das Allerheiligste aber der zweite Act, und zwar der Hauptact der Opferdarbringung war, in welchem diese erst ihre Vollendung fand, kann Niemand leugnen*). Fände nach der Schlachtung keine Blutsprengung statt, so wäre der Tod des Opferthieres bedeutungslos, und hätte keine sühnende Kraft; denn erst in jener wird das in den Tod gegebene Leben des Thieres wirklich Gott dargebracht, und von Gott angenommen. Darum betrachtet das A. T. immer **das Blut** als das eigentliche Sühnmittel. —

Aus unseren bisherigen Erörterungen (vgl. auch §. 56) erhellt nun, daß es sich mit dem von Christo dargebrachten Sühnopfer ganz ebenso verhält. Das blose Erdulden des Todes, an und für sich betrachtet, ist nur der erste Act der Opferdarbringung, der für sich allein noch keine sündensühnende Kraft hat. Die Selbstdarbringung Christi findet erst in dem zweiten Act der Opferdarbringung, in seinem Eingang in das himmlische Allerheiligste mittelst seines eigenen Blutes ihre Vollendung. Ja dieser zweite Act ist der Hauptact; in ihm wird das in den Tod gegebene Leben Christi erst wirklich Gott dargebracht und von Gott angenommen; durch ihn wird das Erdulden des Todes erst wirkungskräftig; durch ihn erhält dasselbe erst seine volle Bedeutung; durch ihn wird es erst zu dem Erdulden eines sündensühnenden Opfertodes. Darum betrachtet auch unser Vf. gewöhnlich das Blut, das Blut Christi als das eigentliche Sühnmittel**). —

Nun kommen aber in unserem Briefe einige Stellen vor, in welchen unleugbar von dem Kreuzestode Christi so gesprochen wird, als ob derselbe schon die vollendete

---

*) Die gegentheiligen Behauptungen Thalhofer's, S. 10 f. stehen im entschiedensten Widerspruche mit den alttest. Gesetzesstellen. —

**) Wir erkennen also den socinianischen Satz: cum Christus corpus suum gloriosum deo obtulit, tunc demum ipsius oblatio perfecta est zunächst als einen richtigen an, obschon der Ausdruck corpus suum gloriosum nicht recht zutreffend ist. —

Selbstdarbringung Christi wäre. Es sind die schon in §. 56 erörterten Stellen 9, 26. 28. und namentlich 10, 10. vgl. 10, 5—9., wohl auch 10, 12. *). — Um den scheinbaren Widerspruch dieser Stellen mit denjenigen, auf welchen unsere obigen Erörterungen ruhen, lösen zu können, müssen wir uns an das erinnern, was in §. 60 über die doppelte Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten, die locale und die ideale, bemerkt worden ist. Sofern nämlich das himmlische Allerheiligste eine symbolische Bezeichnung der unmittelbarsten Nähe des überweltlichen, allgegenwärtigen Gottes ist, kann man wohl sagen, daß Christus seine Opferdarbringung schon am Kreuze vollendet, schon am Kreuze sein Blut in dem himmlischen Allerheiligsten Gott dargebracht hat. Vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet, hat er sein in den Tod gegebenes Leben Gott schon dargebracht, als er die Worte sprach: „Es ist vollbracht" und „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist;" und schon zu dieser Zeit ist dasselbe auch von Gott angenommen worden. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, fallen die zwei im schattenhaften, irdischen Vorbilde nothwendig auseinanderfallenden Acte der Opferdarbringung in einen Act zusammen. Darum kann der Vf. auch schon den Kreuzestod Christi als eine vollendete

---

*) Man vgl. die Erörterung Thalhofer's, S. 10—15, in welcher freilich, außer dem schon oben angemerkten Irrthum, noch mancher andere sich findet, z. B. die unrichtige Uebersetzung des Aor. εὑράμενος in 9, 12. durch „nachdem er erfunden hatte" (S. 11). Dagegen sind die Folgerungen Thalhofer's aus den oben angeführten Stellen (S. 11 f.) vollkommen richtig. Auch macht er (S. 10) mit Recht darauf aufmerksam, daß der Vf., wenn er auch solche Opfer, von denen Nichts in's Allerheiligste oder auch nur in's Heilige kam, als Typen des Opfers Christi betrachtet (vgl. z. B. 10, 10. mit v. 5—9), das letztere schlechtweg als ein auf Erden dargebrachtes ansehen muß. Und ebenso begründet ist auch die Bemerkung, daß die in 9, 15 ff. und in 2, 9. dem Tode Christi zugeschriebenen Wirkungen diesem nur zugeschrieben werden können, wenn er als eine vollendete Opferdarbringung betrachtet wird (S. 14). —

Selbstdarbringung darstellen; darum kann er auch dem Tode Christi dieselben Wirkungen zuschreiben, welche er gewöhnlich dem Blute Christi zuschreibt. —

Ist hiernach der Eingang Christi in den Himmel nicht wirklich als zweiter Act seiner Selbstdarbringung zu betrachten? Wir antworten: „doch! dennoch!", und wir müssen so antworten, wenn wir nicht die andern Stellen unseres Briefes, auf welche unsere frühere Erörterung sich gründet, willkürlich deuteln wollen. — Das himmlische Allerheiligste ist — wie wir gesehen haben — seiner localen Bedeutung nach der himmlische Ort, wo Gott die Herrlichkeit seiner Wesensfülle für die Creatur sichtbar und nahbar darstellt. Von dieser localen Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten ausgehend, kann man nicht sagen, daß Christus, welcher als Gottmensch auch in demselben Verhältnisse zu Gott steht, wie die Creatur, als er am Kreuze starb, sein Blut, sein in den Tod gegebenes Leben, schon im himmlischen Allerheiligsten Gott dargebracht habe. Richtet man den Blick nicht auf den überweltlichen Gott, faßt man vielmehr zunächst das Verhältniß der Creatur zu Gott in's Auge, oder — was dasselbe ist — richtet man den Blick auf den für die Creatur an einem bestimmten Orte gegenwärtigen und sich sichtbar darstellenden Gott, so stellt sich die Selbstdarbringung Christi als eine im Kreuzestode noch nicht vollendete dar. Wie im Vorbilde muß dieselbe vielmehr wieder in zwei der Zeit nach auseinanderfallenden Acten sich vollziehen. Der Kreuzestod ist dann nur der erste Act in derselben; nur was bei dem alttest. Versöhnungsopfer im Vorhof geschah, das ist — die Sache von dieser Seite aus betrachtet — vollendet worden, als Christus rief: „Es ist vollbracht;" nur was er als Opfer zu leiden hatte, um die Bedingung der Sühne zu erfüllen, war geschehen; die Darbringung selbst aber hatte erst begonnen; sowohl das, was er als Hohepriester bei derselben zu thun, als was, sofern er Opfer war, mit ihm zu geschehen hatte, war noch nicht vollendet. Als hohepriesterlicher Vertreter der Mensch-

heit in ihrem Verhältnisse zu Gott mußte Christus noch an dem Orte, an welchem Gott für die Creatur im besonderen Sinne gegenwärtig ist, also im himmlischen Allerheiligsten, sein in den Tod gegebenes Leben, und zwar sein Leibesleben, Gott darbringen, und dort mußte dasselbe von Gott angenommen werden. Erst damit war die Selbstdarbringung Christi wirklich, d. h. allseitig vollendet; und nur vermöge dieser Vollendung seiner Opferdarbringung in der Himmelfahrt konnte sein Tod, als ein Sühnopfer, der sündigen Menschheit die ganze Fülle des ihr zugedachten Heiles als ein sicheres Erbe zu eigen geben *).

Es ist uns nun auch klar, daß und warum die Himmelfahrt Christi von unserem Vf. als die zweite Hauptthatsache, auf welcher unser Heil beruht, neben den Tod Christi gestellt wird, und welche wesentliche Bedeutung ihr in dem Ganzen des Versöhnungswerkes zukommt. Ohne sie wäre die Selbstdarbringung Christi — vom Standpunkte des Verhältnisses der Creatur zu Gott aus betrachtet, oder sofern Christus der Gottmensch ist, — nicht vollendet; und der Mensch könnte darum auch keine volle Gewißheit darüber haben, daß Christus als der neutest. Hohepriester durch seine Opferdarbringung wirklich seine Sünden gesühnt, und ihm den dereinstigen Eingang in die Stätte des vollendeten Lebens in der unmittelbaren und sichtbaren Gnadengegenwart Gottes gesichert hat. — Daß die Auferstehung Christi keine solche wesentliche Stelle in der Versöhnungslehre unseres Vf's einnehmen konnte, ist von selbst klar. Denn einmal hatte wohl die Himmelfahrt, nicht aber die Auferstehung ein vorbildliches Analogon in den Verrichtungen des alttest. Hohepriesters

*) Auch in der Versöhnungslehre unseres Briefes bewahrheitet sich den obigen Bemerkungen zu Folge das tiefsinnige Wort Hamann's: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes." —

Wir glauben in dem Obigen die Frage, inwiefern der Eingang Christi in den Himmel die Vollendung seiner Opferdarbringung ist, richtiger und befriedigender beantwortet zu haben, als es Delitzsch, S. 92 (Note) und S. 384 f. gethan hat. —

am Versöhnungsfeste; und sodann war nicht die Darbringung des Leibes des Opferthieres, sondern die Darbringung seines Blutes, d. h. seines in den Tod gegebenen Leibeslebens zum Sühnopfer erforderlich. Wenn also Christus als das wahre Sühnopfer betrachtet wird, so kommt es nicht darauf an, daß er leiblich von den Todten auferstand, sondern nur darauf, daß er sein in den Tod gegebenes Leibesleben im Himmel Gott dargebracht hat. Seine Auferstehung erscheint also hier nur als die Vorbedingung der sein Versöhnungswerk vollendenden Thatsache; sie ist aber nicht diese selbst.

Schließlich noch ein Wort über die Einmaligkeit der Selbstdarbringung Christi, ohne daß wir damit dem, was in §. 63 darüber zu sagen sein wird, vorgreifen wollen. Wir haben in §. 60 die Worte ὅθεν ἀναγκαῖον, ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προσενέγκῃ (8,3.) übersetzt: „deßhalb ist es nothwendig, daß auch er etwas habe, was er darbrächte;" wir haben dazu bemerkt: „der Aor. deute an, daß nicht von einem öfters sich wiederholenden, sondern von einem einmaligen Darbringen die Rede sei;" aber auch (in der Note): „daß dies Darbringen nach dem Zusammenhang nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart angehören müsse" *). Beide Bemerkungen scheinen sich zu widersprechen; aber der scheinbare Widerspruch löst sich durch die Annahme, daß der Vf. die im Himmel geschehende Darbringung des Blutes Christi, oder — was dasselbe ist — seine im Himmel stattfindende Selbstdarbringung zwar als eine einmalige, d. h. sich nicht wiederholende, aber zugleich auch als eine ewig fortwährende betrachtet hat **). Und diese Vorstellung muß er ja auch gehabt haben; denn das in den Tod gegebene Leben, welches Christus Gott dargebracht hat, ist ja ein

*) So hätte sich Thalhofer, S. 18 ausdrücken sollen, der nahe daran war, die Bedeutung jenes Aor. richtig aufzufassen. —

**) Oblationis semel coeptae duratio seu continuatio oblationem nequaquam multiplicat. Schlichting zu 9,25. —

ewiges, kraft des ewigen Geistes dargebrachtes Leben; und es ist natürlich auch Gott für immer und ewig zu eigen gegeben. Auch haben wir ja gesehen, daß die Darbringung des Blutes Christi im Sinne des Vf's nichts Anderes ist, als seine Selbstdarstellung vor Gott und Selbsthingabe an Gott nach erlittenem Tode. Diese läßt sich aber von seiner ewig fortdauernden hohepriesterlichen Fürbitte (7,25. 9,24.) nicht trennen, muß also auch selbst eine ewig fortwährende sein. Wenn darum auch die Selbstdarbringung Christi ein einmaliges, ein und für allemal dargebrachtes Opfer ist, und wenn auch sein einmaliges Todesleiden, sein einmaliger Eingang in den Himmel, sein Erscheinen vor Gott, das Hineinbringen seines Blutes in das himmlische Allerheiligste und der Act der Besprengung und Reinigung des himmlischen Heiligthums mit seinem Blute der Vergangenheit angehören, so ist dagegen die Darbringung seines Blutes oder seine Selbstdarbringung im Himmel eine ewig fortwährende; und darum eben hat sie auch eine ewige Gültigkeit und ewige Wirkungskräftigkeit; darum bedarf sie keiner Wiederholung; darum hat Christus in ihr und durch sie eine αἰωνία λύτρωσις erfunden (vgl. 9,12. mit 9,14.)*).—

§. 62.
Worin ist die sühnende Kraft der Selbstdarbringung Christi begründet **)?

Fragen wir nun weiter, worin die sündensühnende Kraft der Selbstdarbringung Christi begründet ist, so ließe sich die Antwort aus den alttest. Opferideen entnehmen; denn wenn das Opfer des neutest. Hohepriesters dem alttest. Versöhnungsopfer entspricht, so muß die Verwirklichung der

---

*) Vgl. Tholuck D. A. T. im N. T., S. 108. und Delitzsch zu 9,25. und 10,14. —

**) Die kirchlichen Tagesstreitigkeiten über die Versöhnungslehre, welche sich an den Hofmann'schen Schriftbeweis angeknüpft haben, lassen wir absichtlich unberücksichtigt. —

dieser Sühnopferhandlung zu Grund liegenden Ideen im neutest. Opfer stattgefunden haben, und gerade in der Verwirklichung dieser Ideen muß die Kraft und Bedeutung der Selbstdarbringung Christi begründet sein. Da jedoch in unserem Briefe für eine solche, zunächst die alttest. Opfer betreffende Untersuchung keine Anhaltspunkte gegeben sind, und wir genöthigt sein würden weitläufiger auf die mosaischen Opfergesetze einzugehen, so beschränken wir uns darauf, obige Frage allein aus den Andeutungen, die unser Brief in Beziehung auf das Opfer Christi gibt, zu beantworten *). —

Hier ist denn zuerst hervorzuheben, daß wie es in dem Rathschlusse Gottes begründet ist, daß Christus der hohepriesterliche Vertreter der sündigen Menschheit ist**), auch das, daß seine Selbstdarbringung sündensühnende Kraft hat, seinen letzten Grund in dem Willen Gottes hat. Der Wille des Gottes, um dessen willen und durch welchen Alles geschieht (2, 10.), hat es bestimmt, daß die Sündensühnung durch Christum vollbracht werde, indem er Hohepriester wird und als solcher sich selbst als Sühnopfer darbringt. Gott hat nämlich in seiner Gnade den festen, unwandelbaren Rathschluß (vgl. τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ 6, 17.)***) gefaßt, dem Samen Abrahams ein ewiges Erbe, zu welchem auch die Güter der Sündenreinheit und Sündenvergebung gehören, zu schenken; und er hat diesen Rathschluß in den, durch einen Eid bekräftigten (6, 17 f.), messianischen Verheißun-

---

*) Ich bemerke nur beiläufig, daß ich dem was Delitzsch S. 735—744 über die alttest. Opfer sagt im Wesentlichen beistimme; nur die Ansicht, daß die Tödtung des Opferthieres Nichts weiter sei, als das Mittel, das Blut der Versöhnung zu gewinnen und das Thier zur Altargabe zu machen (S. 742. 744), kann ich nicht für richtig halten. —

**) Nach S. 444 f.

***) Diese βουλή kann sich nach v. 18 nicht blos auf die Segnung und Mehrung Abrahams beziehen, wie Bleek und De Wette annehmen; vielmehr muß ihr Object der Inhalt der messianischen Verheißung sein. Vgl. auch S. 104 Anm. —

gen des A. T's (vgl. 8,8 ff. 10,16 f.) kund gemacht. Aber auch die Art und Weise, in welcher die verheißene Sündenreinigung und -vergebung für den Samen Abrahams erwirkt werden sollte, war durch den Willen Gottes vorausbestimmt und im A. T'e angekündigt; es war der Wille Gottes, daß der Messias dies thue, indem er seinen Leib als Opfer darbrachte (vgl. 10, 5—10.). So ist also die Wirkungskräftigkeit der Selbsthingabe Christi in dem Willen Gottes (ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμ. ἐσμὲν διὰ τῆς προσφ. τ. σωμ. I. X. 10, 10.), oder, da dieser Wille ein aus der Gnade Gottes hervorgehender Entschluß ist, in der Gnade Gottes begründet. Daher sagt der Vf., Christus habe durch die Gnade Gottes (χάριτι θεοῦ) *) für jeglichen Menschen den Tod geschmeckt (2, 9.), d. h. die Gnade Gottes sei Grund und Ursache davon, daß Christus zum Heil der Menschheit gestorben ist. —

Wenn hiernach die sündensühnende Kraft der Selbstdarbringung Christi ihren letzten Grund in dem Gnadenwillen Gottes hat, so ist sie ferner auf Seiten Christi dadurch bedingt, daß er in freiem Gehorsam und in freier, erbarmender Liebe (2,17. 4,15. 5,2.) diesen Gnadenwillen Gottes vollzog. Dieses freiwillige Eingehen auf den Willen Gottes gibt der Opferdarbringung Christi ihren sittlich-religiösen Werth, ihren Werth in den Augen Gottes. Ein durch zwingende Nothwendigkeit auferlegter, unfreiwillig erduldeter Opfertod hätte Gott nicht gefallen können; der Gnadenwille Gottes wäre dadurch auch nicht vollzogen worden; denn ein solcher Opfertod wäre keine wirkliche προσφορά. Nur indem Chri-

*) Gegen die von Ebrard wieder bevorzugte Lesart χωρὶς θεοῦ vgl. Bleek, Lünem. und Delitzsch. Daß dieselbe „inhaltsreicher und passender" sei, als die von uns befolgte gewöhnliche Lesart, können wir nicht finden; denn daß Gott selbst nicht mit zu denen gehöre, für welche Jesus den Tod geschmeckt hat, versteht sich doch noch viel mehr von selbst, als der bei der andern Lesart sich ergebende Gedanke. Was den Vf. veranlaßte die Worte χάριτι θεοῦ hinzuzufügen, haben wir S. 363 angedeutet. —

stus mit dem eigenen Willensentschluß jenen Gnadenwillen Gottes durch seine Selbsthingabe auszuführen, schon in die Welt eintrat, denselben in vollkommenem Gehorsam und in treuer, barmherziger Liebe festhielt und zuletzt ausführte, wurde sein Opfertod das Mittel, durch welches die Sündensühnung erwirkt wurde (vgl. 10,5—10.)*). — Jedoch ist es ein Irrthum, wenn man auf Grund der eben angeführten Stelle behauptet hat, das Opfer des Erlösers bestehe nach der Lehre des Vf's zunächst in der ὑπακοή im Allgemeinen, und in der Uebernahme des Todesleidens nur, in sofern dieselbe die höchste Aeußerung dieser ὑπακοή sei**). Es wäre hiernach nicht die Selbstdarbringung Christi in dem Sinne, in welchem wir bisher von ihr redeten, sondern der Gehorsam Christi gegen den Willen Gottes überhaupt das eigentliche Sühnmittel; die sühnende Kraft jener Selbstdarbringung wäre lediglich darin begründet, daß sie der höchste Act der Willenshingabe an Gott ist; die sündensühnende Wirkung würde aber nicht allein von ihr ausgehen, sondern auch von allen andern Bethätigungen des Gehorsams im Leben Christi, also insbesondere auch von der sogenannten obedientia activa. Allein diese Ansicht beruht auf unrichtiger Deutung der Worte: „einen Leib hast du mir bereitet" (v. 5) und „ich komme, deinen Willen zu thun" (v. 7. 9); als ob nämlich erstere nur überhaupt sagen wollten: „du hast mir ein Organ zur Erfüllung deines Willens gegeben," und als ob in den letzteren von dem Willen Gottes überhaupt, nicht speciell von dem

*) Vgl. zu dieser Stelle: Conr. Ikenii de perforatione aurium Messiae in seinen dissert. philol.-theol. Lugd. Batav. 1749. I. diss. 14. S. 221—235, und Car. Christ. Tittmann: Ad loca Psalmi XL, 7—9. et Hebr. X, 5—7. in seinen Opuscc. theol. Lips. 1803. S. 195—210. —

**) Vgl. Tholuck z. d. St. und D. A. T. im N. T., S. 104. — Auch Thalhofer, S. 20 setzt, von einem falschen, aber für den Katholicismus sehr bezeichnenden Opferbegriff ausgehend, „in den gottmenschlichen Gehorsam, in die Willensenergie des Gottmenschen" das Wesen des Opfers Christi. —

Willen Gottes, daß der Messias seinen Leib als Opfer darbringe, die Rede sei*). Ueberdies ließe sich diese Ansicht mit den sonstigen Aussagen unseres Briefes nicht vereinigen, da sonst überall dem Blute Christi die sündensühnende, reinigende und heiligende Kraft zugeschrieben ist, nirgends aber seinem Gehorsam (vgl. z. B. 9, 14. 10, 19. 29. 12, 24. 13, 12.), der in gar keine unmittelbare Beziehung zu dem Versöhnungs- und Erlösungswerk gesetzt ist. Die Selbstdarbringung Christi ist das alleinige Sühnmittel; und nicht das, daß sie die höchste Bethätigung des Gehorsams gegen den Willen Gottes ist, sondern das, daß sie der Vollzug desjenigen Willens Gottes ist, welcher die Art und Weise der Sündensühnung im voraus so bestimmt hatte, macht sie dazu. Der freiwillige Gehorsam Christi ist nicht der Grund, sondern nur die Bedingung ihrer sündensühnenden Kraft. —

*) Daß nämlich diese Deutung unrichtig ist und daß der Gegensatz nicht ist: „Thieropfer darbringen und (ganz allgemein) den Willen Gottes thun", wie Tholuck und Ebrard annehmen, sondern „Thieropfer darbringen" und „den Willen Gottes, daß der Messias sich selbst opfere, ausführen," zeigt v. 10, der mit den vorhergehenden vv. eng zusammenhängt, auf die Worte σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι (v. 5) zurückweist und den gemeinten Willen Gottes näher bestimmt. Ebrard will zwar auch in v. 10 unter dem Willen Gottes „den allgemeinen Willen Gottes, wie er z. B. im Dekalog sich ausspricht", verstehen, so daß der Sinn wäre: durch den von Christo erfüllten Willen Gottes d. h. durch sein heiliges Leben überhaupt sind wir geheiligt. Aber wie reimt sich dazu die nähere Bestimmung διὰ τ. προσφ. u. s. w.? und wie kann man damit vereinigen, daß der Vf. sonst immer die Reinigung und Heiligung dem Blute Christi zuschreibt? — Den Umstand, daß der Vf. in v. 9 nur den Theil des Citats wiederholt, in welchem von der Erfüllung des Willens Gottes die Rede ist, welchen Tholuck für seine Ansicht geltend macht, hat schon Bleek befriedigend erklärt. — Es war wohl hauptsächlich das Bestreben, den Sinn in welchem der Vf. die Stelle anführt mit dem Sinn, den sie im Zusammenhang des Psalmes hat in Einklang zu bringen, was die genannten Ausleger zu dieser irrigen Auffassung verleitet hat. — Von derselben Auffassung der Stelle aus sucht van den Ham, S. 162 ff. nachzuweisen, daß unser Brief die Lehre von einer stellvertretenden obedientia activa Christi enthalte. —

Fragen wir nun aber, warum denn der Gnadenwille Gottes es so geordnet habe, daß durch die Selbstdarbringung Christi, oder näher bestimmt: durch die Darbringung seines in den Tod gegebenen Lebens die Sünden gesühnt werden sollten, so antwortet der Vf. zunächst nur: es ziemte sich so für Gott; es war so seinem Wesen am entsprechendsten (2, 10.), viel entsprechender, als wenn er geradezu den Menschen ihre Sünden vergeben und sie davon gereinigt hätte. — Doch fehlt es auch nicht an weiteren Andeutungen darüber, warum gerade diese Art der Sündensühnung die gotteswürdigste gewesen ist; denn es findet sich in mehreren Stellen unverkennbar die Idee, daß Christus, als Vertreter der sündigen Menschheit, der Gerechtigkeit Gottes genugthuend, die von Gott geordnete Folge und Strafe der Sünde getragen hat. — Zwar ist bemerkt worden, der Vf. habe, obwohl er Christum als das große Versöhnungsopfer darstelle, das nach jüdischen Begriffen Gott selbst versöhnt habe, indem es die Strafe auf sich genommen und so die göttliche Strafgerechtigkeit befriedigt habe, doch niemals auf eine solche Befriedigung des göttlichen Zorns oder der göttlichen Gerechtigkeit hingewiesen oder angespielt; wenn also diese Idee auch bei seinen Lesern wirklich vorhanden gewesen sei, so habe er sie doch keineswegs begünstigt, so oft er auch Gelegenheit habe, sie zu erwähnen oder hervorzuheben *). Und allerdings ist von dem Zorn und der Strafgerechtigkeit Gottes, so nachdrücklich dieselbe auch einigemale hervorgehoben wird, doch nie in Beziehung auf den Tod Jesu Christi die Rede, so daß dieser als ein die Gerechtigkeit Gottes offenbarender oder derselben genugthuender ausdrücklich bezeichnet würde. Es hängt dies damit zusammen, daß der Vf. Christum vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Hohepriesters betrachtet, und daher hauptsächlich seine sühnende Thätigkeit, und weniger sein genugthuendes

*) Schumann, II. S. 790. —

Leiden hervorhebt *). Daß er aber das letztere voraussetzt, deutet er öfters an. —

Wir haben im vorigen §. die Stelle 9, 11 f. angeführt, wo der Vf. sagt, daß Christus kraft seines eigenen Blutes in's Allerheiligste eingegangen sei; es kann damit nichts Anderes gesagt sein, als daß das Erleiden des Todes Christo den Zugang zu Gott ermöglicht habe, daß er auf Grund seines Todesleidens zu Gott nahen konnte. Es kann dies natürlich nur von ihm gelten, sofern er der hohepriesterliche Vertreter der sündigen Menschheit ist; aber als solchem war auch ihm der Zugang zu der heiligen Majestät Gottes verwehrt, so lange er den Opfertod noch nicht erduldet hatte. Als hohepriesterlicher Vertreter der Menschheit hatte er ja die Sache dieser zu seiner eigenen gemacht; was nach den unwandelbaren Ordnungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit für diese galt, mußte also auch für ihn gelten; er mußte die Sündenstrafe des Todes freiwillig auf sich nehmen, ehe er als ihr Vertreter vor Gott erscheinen und um Gnade und Vergebung für sie bitten konnte. — Wir wenigstens können diese Stelle nur unter der Voraussetzung erklären, daß der Vf. ein Erdulden des Todes, als der Strafe der Sünde, durch welches die den Sündern gegenüber festgestellte göttliche Ordnung gewahrt wurde, für eine Vorbedingung hielt, welche der erfüllen mußte, welcher die Menschen vor Gott in der Absicht vertreten wollte, ihnen Sündenvergebung zu erwirken. —

Eine Bestätigung unserer Ansicht finden wir darin, daß in demselben Verse gesagt ist, Christus habe, indem er mittelst seines eigenen Blutes in das himmlische Allerheiligste einging eine ewige λύτρωσις erfunden, und daß hernach (v. 15) der Zweck, um dessenwillen der Tod Christi erfolgte, durch die Worte εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ... παραβάσεων bezeichnet ist. Denn der Begriff der „Loskaufung“ setzt voraus, daß der Tod Christi als ein Lösegeld (λύτρον) betrachtet ist,

*) Vgl. Köstlin, S. 434 f. —

welches er für die Menschen bezahlt hat. Allerdings ist in 9,15. zunächst von einer Loskaufung von den Uebertretungen die Rede; die Sünden selbst erscheinen als die Macht, der die Menschen verhaftet sind; aber eine Folge dieses den Sünden Verhaftetseins ist, daß die Menschen des verheißenen Heils nicht theilhaftig werden können; und wodurch anders haben die Sünden diese Macht über den Menschen, ihn des Heils verlustig zu machen, als durch eine in der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes begründete ewige, göttliche Ordnung? Das Lösegeld, welches der Sündenmacht, die die Menschen gefangen hält, gegeben ist, ist also in letzter Beziehung doch Gott gegeben. Der Tod Christi ist ein λύτρον, sofern dadurch die Ordnungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gewahrt sind, auch wenn dieselben nunmehr für die durch Christum losgekauften Sünder keine Anwendung mehr finden.

In 9,23. vgl. v. 24 ist ferner gesagt, daß wenn Christus als unser Vertreter vor Gott erscheinen sollte, eine Reinigung des himmlischen Heiligthums durch seine Selbstdarbringung nöthig war. Wie dies zu verstehen sei, wird am klarsten aus der Stelle Lev. 16,16.19. vgl. Lev. 8,15., wornach durch das Blut des Sühnopfers das Heiligthum von der Unreinigkeit und den Sünden der Kinder Israel gereinigt wurde; es liegt also die Vorstellung zu Grunde, daß die Sünden des Volkes das, „bei ihnen in mitten ihrer Unreinigkeiten befindliche“ Heiligthum beflecken; und das Heiligthum wird gereinigt, indem diese Flecken durch das sühnende Opferblut bedeckt werden (כִּפֵּר), so daß das Auge Gottes nicht mehr sie, sondern an ihrer Stelle das Blut, dieses Zeichen davon, daß ein Leben zur Sühnung der Sünden in den Tod gegeben worden ist, sieht, und daher dieselben nicht mehr zu ahnden braucht. So sind nun hier die Sünden der Menschen als an dem Thron Gottes und am himmlischen Heiligthume haftende Flecken gedacht. Weil nämlich Gott in seiner Gnade den Rathschluß gefaßt hat, daß die Menschen, die doch mit Sünden befleckt

sind, in seine heilige, himmlische Wohnung eingehen, das himmlische Allerheiligste betreten, zu seinem Throne nahen und im himmlischen Heiligen ihre ewige Wohnstätte finden sollen, so ist das ganze himmlische Heiligthum, so lange noch keine Sündensühnung geschehen ist, durch die Sünden der Menschen ebenso befleckt, wie die vorbildliche Gotteswohnung dadurch befleckt ist, daß der heilige Gott in seinem Liebesrathschluß über das Volk Israel dieselbe in mitten dieses Volkes aufgeschlagen hat, obschon dasselbe noch (vor der jedesmaligen Sühne) ein sündiges und unreines Volk ist. Hätte Gott jenen Gnadenrathschluß nicht gefaßt, so wäre das himmlische Heiligthum nicht durch die Sünden der Menschen befleckt. Der wunderbare Gnadenrathschluß des Heiligen über die Sünder ist der Grund, aus welchem die Sünden die erhabene Gotteswohnung beflecken können. Diese Befleckung würde Ahndung der Sünden nothwendig, und darum die Verwirklichung jenes göttlichen Liebesrathschlusses unmöglich machen, wenn nicht durch das Blut Christi der Thron Gottes und das himmlische Heiligthum gereinigt würde, indem es diese Flecken bedeckt; so sieht nun Gott nicht mehr die Sünden der Menschen, sondern das Blut Christi, welches — lauter als das Blut Abels um Rache rief (vgl. 12,24.) — davon zeugt, daß eine Sühnung der Sünden geschehen ist, indem Christus sein in den Tod gegebenes Leben Gott dargebracht hat. Deßhalb kann Gott den Vertreter der sündigen Menschheit, und in ihm diese selbst in seine Gemeinschaft aufnehmen, ohne daß sein Thron und seine Wohnung befleckt, d. h. seine heilige Majestät beeinträchtigt bleibt, ohne daß er seine heilige Erhabenheit einbüßt und in seiner Gerechtigkeit verletzt wird; denn durch den Opfertod Christi ist seine heilige Majestät gewahrt und den Forderungen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit Genüge geschehen. Nur dadurch aber ist es möglich geworden, daß Christus in einer dem Wesen Gottes entsprechenden, seiner würdigen Weise (nicht als Sohn Gottes, sondern) als Vertreter des sündigen Menschengeschlechtes in die Gemeinschaft Gottes einging und von Gott in dieselbe aufge-

nommen wurde. Auch hier erscheint also der Opfertod Christi als ein Erdulden der zur Wahrung der heiligen Majestät Gottes durch die Ordnungen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit erforderten Sündenfolgen und Sündenstrafen*). —

Diese Ansicht findet weiter in 9,26. vgl. v.25 eine unwidersprechliche Bestätigung; denn wenn hier als die nothwendige Folge (ἔδει) einer wiederholten Selbstdarbringung ein wiederholtes παθεῖν erscheint, so ist das Leiden offenbar als das betrachtet, was die Selbstdarstellung Christi vor Gott zur sühnenden Opferdarbringung macht. Wie will man es erklären, daß das Leiden Christi so wesentlich zu seiner Opferdarbringung gehört, wenn man sich nicht zu der Annahme entschließt, daß der Vf. den Gedanken, Christus habe in seinem Opfertode der Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet, voraussetzt?.

Sehen wir hiernach in der ganzen von der Selbstdarbringung Christi handelnden Stelle von 9,11. an überall vorausgesetzt, daß sein Opfertod ein Erdulden der von der Gerechtigkeit Gottes an die Sünde geknüpften Strafe ist, so werden wir uns nicht wundern, am Schlusse dieser Erörterung 9,28. die Worte zu lesen ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, deren Sinn kein anderer sein kann, als: daß die Absicht bei der Opferdarbringung Christi **die** gewesen ist, daß er stellvertretend die Sünden Vieler auf sich nehme und trage**). Der Vf. sagt also

*) Schon die oben erörterte Aussage über die Reinigung des himmlischen Heiligthumes dürfte Weiß davon überzeugen, daß seine Bemerkung: „Allein die Bedeutung dieses Opferactes wird (im Hebrbriefe) immer mehr von Seiten des menschlichen Bedürfnisses, als im paulinischen Sinne von Seiten des göttlichen angeschaut" nicht begründet ist. Dieselbe findet sich in dem mir soeben zugekommenen 1ten Hefte der Stud. u. Krit. 1859 in einer Recension der 2ten Aufl. von Ritschl's: Entstehung der altkathol. Kirche S. 143. —

**) Zwar wollen Bleek, Lünem. und Hofmann, II. S.311 ἀνενεγκεῖν durch auferre übersetzen und mit ἀφαιρεῖν in 10,4. gleichsetzen, ohne jedoch irgend welchen Grund dafür geltend machen zu

ganz klar, daß Christus indem er sich selbst opferte, die Sünden der Menschheit auf sich nahm, und die Folgen derselben, welche die Gerechtigkeit Gottes der sündigen Menschheit hätte auferlegen müssen, an ihrer Statt trug, und dadurch der Gerechtigkeit Gottes Genüge leistete. —

Wir müssen aber noch darauf aufmerksam machen, daß wir bisher zwar überall die Voraussetzung gefunden hatten, daß Christus in seinem Todesleiden, als Vertreter der Sün-

---

können. Denn gegen den einzigen von Hofmann angeführten Grund: das büßende Tragen der Sünden könne nicht als Zweck der Selbstdarbringung bezeichnet werden, genügt es ihn auf das zu verweisen, was er selbst II. S. 276 über das εἰς τὸ ἱλασκ. u. s. w. in 2,17. gegen Bleek bemerkt hat. — Der Sinn der Stelle kann kein anderer sein als der oben angegebene; denn es ist allgemein zugestanden, daß der Vf. dabei die Worte αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν in Jes. 53,12., die, wie ebenfalls allgemein zugestanden ist, nur vom stellvertretenden Tragen der Sünden Anderer durch den Knecht Gottes verstanden werden können (vgl. Jes. 53,4.), im Sinne hat. Was berechtigt uns sie, wenn dies doch zugestanden wird, hier in anderem Sinne zu verstehen? — Sodann sind uns die genannten Ausleger den Nachweis schuldig geblieben, daß ἀναφέρειν = auferre sein könne, und es ist auch nicht abzusehen, wie es zu dieser Bedeutung kommen sollte. — Endlich läßt sich auch das gleich folgende χωρὶς ἁμαρτίας nur bei unserer Auffassung genügend erklären; daß es den Gegensatz zu ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας bilde ist allgemein zugestanden; es kann dann aber keinen andern Sinn haben, als daß Christus bei seiner Parusie keine (fremde) Sünde stellvertretend tragen werde. So erklärt sogar Hofmann, ohne zu bemerken, daß er damit seine Auffassung der Worte ἀνεν. ἁμ. unmöglich macht. — Die richtige Auffassung des ἀναφέρειν haben außer vielen älteren Auslegern De Wette, Ebrard, Köstlin, S. 436, van den Ham, S. 156 f. geltend gemacht. Des letzteren Erörterung über die, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung enthaltenden Aussprüche unseres Briefes, S. 154 ff. ist überhaupt lesenswerth. Vgl. auch Weiß, S. 265 und v. Cölln, S. 329 Anm. — Reuß dagegen, II. S. 554 f. Anm. behauptet mit Bleek: „l'épître ne connaît pas la formule qu'il a porté nos péchés; elle dit toujours qu'il les a ôtés. — Delitzsch erklärt die Worte ganz richtig, und bekämpft Hofmann's Auffassung mit denselben Gründen, wie wir. —

der, die Sündenstrafe erduldet hat, um der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun, nicht aber die, daß Christus an der Stelle der Sünder gerade **die** Strafen erlitten hat, welche sie zu leiden gehabt hätten. Als Vertreter der Sünder hat er den Tod erduldet und dadurch der Gerechtigkeit Gottes genug gethan; aber sein Tod ist nicht in dem Sinne ein stellvertretender, als ob, indem er ihn erlitt, die Strafen der Sünder auf ihn **übertragen** worden wären. — Dies scheint nun aber die zuletzt besprochene Stelle wirklich zu sagen; sie scheint zu sagen, daß er in seinem Opfertode die Strafen, welche die Vielen wegen ihrer Sünden hätten treffen sollen, erlitten habe. Indessen nöthigen die Worte doch nicht über das hinauszugehen, was wir über die Bedeutung des Opfertodes Christi aus den übrigen Stellen entnommen haben. Denn wenn Christus den Tod erduldete und sich dadurch der, über die Sünder Strafe verhängenden Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit unterwarf, so trug er damit nicht die Strafe dieser oder jener Sünden, sondern die Strafe der Sünde überhaupt; und weil er dies als hohepriesterlicher Vertreter der Sünder that, so hatte sein Tod für Gott dieselbe Bedeutung, als ob die Strafe über die vielen Sünder verhängt worden wäre. Darum konnte der Vf. sagen, daß Christus in seinem Opfertode die Strafen der vielen Sünder stellvertretend getragen habe, ohne damit von einer eigentlichen Uebertragung derselben auf Christum reden zu wollen. Nicht das Maaß und die Art seines Leidens, sondern das nach dem Gnadenrathschlusse Gottes bestehende Verhältniß seiner Person zu der sündigen Menschheit macht seinen Opfertod zu einem stellvertretenden Tragen **der** Sündenstrafen, welche die Gerechtigkeit Gottes den Sündern hätte auferlegen müssen. —

In dem einen Act der Selbstdarbringung Christi in seinem Kreuzestode erkannte der Vf. also zwar nicht einen Strafact, den die unerbittliche Gerechtigkeit Gottes an dem Vertreter der Menschen vollzog, und bei welchem Christus

sich rein passiv verhielt, wohl aber eine freiwillige Uebernahme der von dem heiligen und gerechten Gott auf die Sünde gesetzten Strafe, welche den göttlichen Ordnungen genügen, und die heilige Majestät Gottes wahren sollte. Aber es ist dies noch nicht die ganze Bedeutung des Opfers Jesu Christi. Der zweite Theil seiner Opferhandlung ist nicht minder wichtig und wesentlich. Indem der Vertreter der sündigen Menschheit sein ewiges und heiliges Leben als ein in den Tod gegebenes Gott zum ewigen Eigenthum darbringt, wird die Sühnung erst vollendet; und zwar nicht nur deßhalb, weil dadurch erst jenes Erdulden des Todes als eine zum Besten der Menschen vollbrachte Leistung an Gott erscheint, sondern auch weil die Ordnungen Gottes von demjenigen, welcher als Vertreter der Sünder für diese ewige Gnade empfangen will, auch eine auf die freiwillige Uebernahme der Sündenfolgen und -strafen folgende ewige Hingabe an Gott erfordern. Diese Hingabe des eigenen in den Tod gegebenen, ewigen Lebens an Gott war also ein nothwendiger Bestandtheil der ewig wirkungskräftigen Sühnopferdarbringung des neutest. Hohepriesters. Gott aber hat Christum als Vertreter der sündigen Menschheit in seine Gemeinschaft aufgenommen und die Opfergabe seines in den Tod gegebenen Lebens als eine für die Menschheit dargebrachte angenommen *). Darum sind in Christo die Sünder in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen und ihre Sünden sind für Gott nicht mehr vorhanden. Denn Gott hat es nicht mehr unmittelbar mit der sündigen Menschheit zu thun, sondern nur noch mit **dem**, der in ihrem gesammten Verhältnisse zu Gott ihr hohepriesterlicher Vertreter ist. Nur in ihm sieht Gott das sündige Menschengeschlecht; durch ihn sind alle Beziehungen Gottes zu den Menschen vermittelt; an der Stelle ihrer Sün-

---

*) Aus dem, was wir in §. 62 bemerkt haben, geht übrigens hervor, inwiefern das oben Gesagte schon vom Kreuzestode Christi und inwiefern es von seiner Himmelfahrt gilt. —

den sieht Gott nun ewig nur das flecken- und tadellose Leben Christi, das der Sündenstrafe, dem Tode unterworfen war, und ihm dann für immer dargebracht wurde; durch Christum kann daher Gott den Sündern Gnade und Heil schenken. —

Wir wollen schließlich noch in der Kürze andeuten, wie fruchtbar die, noch neuerdings als „in sich nicht ganz passend" bezeichnete Vorstellung des sich selbst Gott darbringenden und mit seinem eigenen Blute in das Allerheiligste eingehenden Hohepriesters für das Verständniß des Heilswerkes Christi ist. Wie innig ist in der durchaus von jener Vorstellung ausgehenden und von ihr beherrschten Lehre unseres Briefes das Heilswerk an die Person Christi angeknüpft! Wie klar erkennen wir aus derselben, daß und aus welchen Gründen die Bedeutung und die ewig segensreichen Folgen der großen Heilsthatsachen durchaus von dem gottmenschlichen Character der Person Christi und von der einzigartigen Stellung, welche er, als der von Gott bestellte Heilsmittler und Vertreter der Menschheit vor Gott, in dem Menschengeschlechte eingenommen hat, und noch einnimmt, abhängig ist! In welch' helles Licht stellt sie den inneren Zusammenhang der beiden Hauptthatsachen, durch welche unser Heil begründet ist, des Todesleidens Christi und seines Einganges in die Herrlichkeit (vgl. Luc. 24,26.), und wie klaren Aufschluß gibt sie über die Nothwendigkeit und die große Bedeutung der letzteren Thatsache für die Beschaffung unseres ewigen Heiles! Wie entschieden macht sie endlich auf der einen Seite den freien Gnadenrathschluß Gottes als den letzten Grund unseres Heiles, und auf der andern Seite die vollgültige Opferdarbringung Christi als das nothwendige Mittel der Gott geziemenden Verwirklichung jenes Gnadenrathschlusses geltend!

§. 63.

Die Einmaligkeit und Allgenugsamkeit der Opferdarbringung Christi.

Wir haben schon in §. 60 gesehen, daß der Vf. an der Stelle, in welcher er von der λειτουργία Christi überhaupt

spricht, vorläufig andeutet, dieselbe sei auch dadurch vor der alttest. Priester ausgezeichnet, daß Christus nicht fortwährend, sondern nur einmal sein Opfer darbringt (8, 3.). Auch schon 7, 27. hatte der Vf. diese Einmaligkeit der Opferdarbringung Christi hervorgehoben, um dadurch die Person des neutest. Hohepriesters vor den alttest. auszuzeichnen; dem Zusammenhang entsprechend ist dort diese Einmaligkeit seines Opfers dadurch begründet, daß er der „für immer vollendete Sohn" ist, und als solcher sich nicht noch einmal selbst darbringen kann*). — Auch in 9, 12. hat er nicht unterlassen, es nachdrücklich zu bemerken, daß Christus ein und für allemal in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, und daß er durch diesen einmaligen Eingang vermöge des vorzüglichen Characters desselben eine ewige λύτρωσις erfunden hat. — Aber erst von 9, 25. an**) geht er näher

*) Vgl. S. 463 f. und S. 437 Anm.

**) Denn in den vv. 13—24 ist zunächst nur von den zwei andern Hauptvorzügen der Opferdarbringung Christi die Rede, nämlich davon, daß er mittelst seines eigenen Blutes und daß er in das himmlische Heiligthum eingegangen ist. — Hofmann und Delitzsch haben nämlich darin zwar vollkommen Recht, daß sie als den Zweck des ganzen Abschnittes 9, 13—28. (wir würden jedoch sagen 9, 13. — 10, 18.) den Nachweis betrachten, „daß das hohepriesterliche Kommen des verheißenen Heilandes zu Gott die einmal für immer vollbrachte That einer ewigen Erlösung ist." Aber darin hat wenigstens Hofmann (vgl. aber auch Delitzsch, S. 384) Unrecht, daß er in 9, 11 f allen Nachdruck auf die schlechthinige Einmaligkeit des Eingangs Christi legt, und in Folge davon behauptet, die vv. 13 u. 14 dienten der vorausgehenden Aussage insofern zur Erhärtung und Bestätigung, als sie durch die Erinnerung an die Wirkungskraft des Blutes Christi beweisen sollten, daß in der Gemeinde kein Bedürfniß mehr entstehen könne, welchem nicht durch die hohepriesterliche Leistung Christi ein und für allemal ein Genüge geschehen wäre (vgl. Hofmann, II. S. 294 ff. vgl. 290). Der Zusammenhang ist vielmehr so aufzufassen: Der Eingang Christi in das Allerheiligste mittelst seines eigenen Blutes ist die Erfindung einer ewigen Erlösung; denn sein Blut reinigt, als das Blut dessen,

auf diesen Vorzug der λειτουργία des neutest. Hohepriesters ein, indem er beweist, daß an wiederholte Opferdarbringungen bei Christo gar nicht gedacht werden könne.

Der Zweck seines Briefes erforderte dies um so mehr, weil die Leser gerade durch das Hängen am alttest. Opfercultus, den sie zur Sündensühnung fortwährend zu bedürfen meinten, der Gefahr des Abfalls ausgesetzt waren. Wenn nun der Vf. gezeigt hatte, daß auch dem neuen Bunde eine Opferdarbringung nicht fehle, so mußte sich seinen Lesern alsbald der Gedanke an den Gegensatz zwischen dem einen neutest. und den vielen alttest. Opfern aufdrängen; und da ihnen eine klare Erkenntniß der Allgenugsamkeit des Opfers Christi noch fehlte, so konnten sie leicht auf die Meinung kommen, der neue Bund stehe **hierin** dem alten doch nach, und nur wenn auch Christus fortwährend Opfer darbringen würde, könne allenfalls gesagt werden, daß dem neuen Bunde nichts fehle, was der alte habe. Der Vf. hat dagegen in den oben angeführten Stellen es gerade umgekehrt als einen Vorzug des neutest. Hohepriesters und seiner λει-

---

der sich selbst kraft des ewigen Geistes Gott dargebracht hat, das Gewissen von todten Werken (v. 13 u. 14, wo zu beachten ist, daß kein ἐφάπαξ bei προσήνεγκεν steht, weil sich diese vv. nur auf διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος zurückbeziehen); und darum ist er auch der Mittler des neuen Bundes und als solcher der Spender der zukünftigen Güter (zu welchen z. B. eben die Reinigung des Gewissens und die Befähigung zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit gehören; vgl. v. 15—20, welche vv. sich auf ἀρχιερεὺς τ. μελλ. ἀγαθ. zurückbeziehen); er mußte aber auch mittelst seines eigenen Blutes in das Allerheiligste eingehen; denn Blut ist das Reinigungsmittel für die Heiligthümer Gottes; und Thieropferblut konnte er nicht anwenden, weil er nicht in die vorbildliche, sondern in die wahrhaftige Gotteswohnung eingegangen ist (vgl. v. 21—24, entsprechend den Worten διὰ τῆς μείζ. — κτίσεως in v. 11 und εἰς τὰ ἅγια in v. 12); und zwar nicht um seine Opferdarbringung zu wiederholen; denn diese ist eine einmalige (v. 25 — 10, 18., entsprechend dem ἐφάπαξ in v. 12). Vgl. übrigens die viel Richtiges enthaltenden Bemerkungen Delitzsch's, S. 394. 402. 431. 446. —

τουργία bezeichnet, daß er sein Opfer ein und für allemal dargebracht hat; und es war nöthig, daß er solchen Lesern gegenüber sich näher darüber erklärte. — Besonders aber mußte er sie auch davon überzeugen, daß die levitischen Opfer durch den Opfertod Jesu Christi überflüssig geworden seien, daß ihnen also nichts mangle, wenn sie künftig an dem alttest. Opfercultus keinen Theil mehr nähmen. —

So knüpft er denn an die Erwähnung des hohepriesterlichen Eingangs Christi in den Himmel (9, 24.) die Aussage an, daß er nicht in der Absicht dahin eingegangen sei, um oftmals sich selbst darzubringen, wie der alttest. Hohepriester jedes Jahr mit fremdem Blute in das Allerheiligste eingehe; durch die Worte „mit fremdem Blute“ deutet er auf den Grund hin, aus dem eine oftmalige Opferdarbringung Christi weder erforderlich noch denkbar ist. Daß sie nicht denkbar sei, wollen die folgenden Verse noch besonders bemerklich machen. Wenn nämlich das hohepriesterliche Geschäft Christi darin bestünde, daß er sich selbst oftmals darbrächte*), so hätte er auch oftmals leiden müssen von Anfang der Welt an. Eine wiederholte Selbstdarbringung machte nämlich jedenfalls ein wiederholtes Leiden nothwendig; denn das Leiden gehört wesentlich mit zu der Selbstdarbringung; diese ist sonst gar kein hohepriesterliches Versöhnungsopfer. Da nun das Opfer Christi auch allen früheren Generationen, denen die Verheißungen doch auch galten, zu gute kommen sollte — was der Vf. ja ausdrücklich sagt (9, 15.) und von den Lesern gewiß bereitwillig zugestanden wurde — so läge

---

*) Nur darauf kann das ἐπεί sich beziehen; unrichtig erklärt es Ebrard durch „wenn er nicht sein eigen Blut dargebracht hätte“, was damit zusammenhängt, daß er den Zweck dieses Verses verkennend, hier einen Beweis dafür findet, „daß Christus sich darum nicht öfter zu opfern brauchte, weil er sich geopfert hat.“ Daß aber nach unserer Auffassung kein Zirkelschluß entsteht, ist klar, wenn man nur einerseits den Unterschied zwischen „sich selbst darbringen“ und „leiden“ und andrerseits — was noch wichtiger ist — die Worte „von der Weltschöpfung an“ gehörig beachtet. —

es, wenn überhaupt von einer wiederholten Selbstdarbringung Christi die Rede sein könnte, am nächsten dieselbe für jede der vergangenen Generationen für erforderlich zu halten, namentlich da die συντέλεια τῶν αἰώνων schon eingetreten ist. Wiederholte Selbstdarbringungen in den vergangenen Zeiten müßte dann jeder Verständige am ersten erwarten *). Dann hätte aber auch Christus so oft er sich selbst opferte, leiden müssen; sein Leiden könnte also kein einmaliges sein, sondern müßte sich von der Zeit der Weltschöpfung an oftmals wiederholt haben, was weder der Wirklichkeit entspricht, noch überhaupt vernünftigerweise gedacht werden kann. — Daraus, daß ein wiederholtes Leiden Christi in der Vergangenheit weder stattgefunden hat, noch denkbar ist, schließt also der Vf., daß man nicht berechtigt sein könne, eine Wiederholung der Selbstdarbringung Christi nach

---

*) Dies dürfte genügen um die Einwendungen De Wette's gegen die Argumentation des Vf's zu entkräften. — Die abweichende Ansicht Hofmann's, II. S. 309 f. und Delitzsch's können wir nicht für richtig halten. Nach ihr wäre die Vorstellung eines oftmaligen Eingangs in das Heiligthum dem Texte gänzlich fremd; vielmehr soll der Vf. in v. 25 f. den dritten Eingang des alttest. Hohepriesters in das Allerheiligste im Auge haben; hier hatte es der Hohepriester nämlich mit Sündopferstierblut und Sündopferbocksblut zugleich zu thun; dieser dritte Eingang setzte also eine doppelte Schlachtung voraus. So müßte nun Christus — dies soll die Meinung des Vf's sein — wenn oftmalige Selbstdarbringung der Zweck seines einmaligen Eingangs wäre, ebenso oft vorher den Tod erlitten haben, als er sich selbst darbrächte. Zu einer ewigen Wiederholung der Selbstdarbringung stände aber, da das παθεῖν jedenfalls in die Zeitlichkeit fällt, nur etwa ein seit Grundlegung der Welt geschehenes πολλάκις παθεῖν in angemessenem Verhältnisse. — Allein diese Auffassung scheitert an dem Vergleichungssatz in 9, 25., nach welchem der Vf. nicht an jenen dritten, sondern an den in jedem Jahre sich wiederholenden Eingang des alttest. Hohepriesters in das Allerheiligste gedacht hat; vgl. das dem πολλάκις offenbar entsprechende κατ᾽ ἐνιαυτόν; und aus demselben Vergleichungssatze geht auch hervor, daß die Vorstellung eines oftmaligen Eingehens in das Heiligthum dem Texte keineswegs fremd ist. —

seinem Eingang in den Himmel zu erwarten. Dem ungeschichtlichen und undenkbaren wiederholten Leiden Christi stellt er dann durch νυνὶ δὲ als geschichtlich, und vernünftigerweise allein denkbar gegenüber, daß Christus vielmehr einmal zur Zeit der συντέλεια τῶν αἰώνων erschienen sei, um die Sünde durch sein Opfer zu vernichten. —

Wie undenkbar aber auch eine künftig stattfindende, wiederholte Selbstdarbringung Christi schon für sich selbst sei, zeigt der Vf. in den folgenden vv. (9,27 f.), wieder unter der Voraussetzung, daß dieselbe ein wiederholtes Todesleiden nothwendig in sich schließen würde. Es ist nämlich die für alle Menschen gültige göttliche Ordnung, daß sie einmal sterben*) und dann im Gericht die Frucht ihres Lebens und ihrer Werke erhalten; dieser Ordnung entsprechend ist auch Christus einmal dargebracht (und also auch einmal gestorben), um Vieler Sünden zu tragen; wenn er aber wieder erscheinen wird, so kann dies nicht geschehen, damit er noch einmal die Sünden Vieler trägt, indem er noch einmal sich selbst darbringt und noch einmal stirbt, sondern es kann nur so geschehen, daß er ohne wieder die Sünden Anderer zu tragen, der Frucht seiner Leistungen, die er nach seinem einmaligen Tode zu erwarten hat, theilhaftig wird, indem er den Seinigen die σωτηρία schenkt. Eine Wiederholung seines Opfers wäre also gegen jene göttliche Ordnung; er würde, brächte er sich selbst öfters Gott dar, nicht mehr als wahrer Mensch erscheinen. —

In dem eben besprochenen Abschnitt (9,25—28.) hat der Vf., von der Andeutung, die in den Worten ἐν. αἱμ. ἀλλ. (v. 25) liegt, abgesehen, nur gezeigt, daß eine Wiederholung der Selbstdarbringung Christi unmöglich und undenkbar sei; erst im zehnten Capitel führt er auch den früher nur angedeuteten Gedanken aus, daß wegen der Allgenugsamkeit des einmaligen Opfers Christi weitere Opferdarbringun-

---

*) Aus dem ἅπαξ geht denn doch hervor, daß der Vf. daran erinnern will, der Mensch habe nicht mehrere Male zu sterben, obschon Hofmann dies läugnen will.

gen gar nicht mehr erforderlich seien, um dadurch den Anstoß der Leser vollends zu beseitigen, und sie von ihrem Hängen an den levitischen Opferdarbringungen gründlich zu heilen. —

Zunächst als eine Begründung (γάρ v. 1) des Hauptgedankens der vorhergehenden Verse, daß Christus einmal sich selbst geopfert habe, spricht er nämlich die Unwirksamkeit der von dem Gesetz erforderten wiederholten Thieropfer aus und beweist dieselbe (10, 1—4.) *); wegen dieser Unwirksamkeit (διό; v. 5) der alttest. Thieropfer, so fährt er fort, hat Christus nicht wieder Thieropfer dargebracht, und wurden solche durch den Willen Gottes von ihm nicht gefordert, sondern er hat statt dessen das gethan, was der Wille Gottes ihm auferlegte, daß er nämlich seinen eigenen Leib als Opfer darbrächte; und durch diese Erfüllung des Willens Gottes, die von Gott selbst schon nach dem alttest. Worte Ps. 40, 7—9. an die Stelle der unwirksamen Opferdarbringungen gesetzt ist, sind die alttest. Opfer aufgehoben (S. 151 f.). Das, was der Wille Gottes zu unserer Heiligung erforderte, ist also durch die Opferung des Leibes Jesu Christi ein und für allemal geschehen, und weitere Opfer sind nicht mehr erforderlich (10, 5—10.) **).

Unsere Heiligung ist ein und für allemal durch die Opferdarbringung Christi erwirkt; darum muß auch diese eine einmalige sein. Die fortwährende Dienstgeschäftigkeit der alttest. Priester, welche doch keine Sühne zu erwirken im Stande ist, ist also Christo fremd; er thront vielmehr fortan nach vollbrachtem Werke zur Rechten Gottes. Während jene stehen, indem sie Tag für Tag ihren Dienst verrichten und oftmals dieselben Opfer darbringen, die doch wirkungslos

*) Vgl. über diese vv. §. 59. Erst jetzt erkennen wir übrigens, welche Bedeutung der Umstand, daß der Vf. gerade aus der öfteren Wiederholung der Opfer ihre Wirkungslosigkeit beweist, im Zusammenhange hat. —

**) Vgl. über diese vv. §. 62. —

sind, hat er ein Opfer zur Sühnung der Sünden dargebracht, und sitzt nun für immer in königlicher Ruhe und Majestät zur Rechten Gottes, indem er nur noch die Frucht und den Lohn seiner Leistung erwartet (10, 11—13.). Denn er kann dies, eben weil sein einmaliges Opfer (gemäß dem v. 5—10 Gesagten) ein allgenugsames, die ἁγιαζόμενοι für immer vollendendes ist (10, 14.). — Schließlich macht der Vf. darauf aufmerksam, daß auch schon nach der Cap. 8, 8 ff. angeführten Weissagung des Jeremias, welche den Gliedern des neuen Bundes Sündenvergebung verheißt, und welche nach dem, was er bisher über die Bedeutung des Opfertodes Jesu Christi gesagt hatte, durch diesen Tod erfüllt ist, weitere Opferdarbringungen zur Sühnung der Sünden durchaus nicht mehr erforderlich sein könnten; denn wo Sündenvergebung ist, da muß jedes Sündopfer von selbst als überflüssig wegfallen (10, 15—18.). So ist sowohl die Meinung der Leser, daß sie des altteſt. Opferinstitutes fortwährend zur Sündensühnung bedürften, als auch der Irrthum, Christus müßte, wenn sein hohepriesterliches Thun das der altteſt. Hohepriester ersetzen sollte, sich selbst wiederholt als Opfer darbringen, gründlich und vollständig widerlegt, und der Vf. konnte hoffen, die Hebräer davon überzeugt zu haben, daß das einmalige Opfer Christi das religiöse Bedürfniß, welches ihrem Hängen an dem levitischen Opfercultus zu Grunde lag, nicht nur ebensogut befriedigte, als die wiederholten levitischen Opfer, sondern daß es vielmehr allein dies Bedürfniß wahrhaft befriedige, während die wiederholten levitischen Opfer unwirksam und durch das bessere Opfer überflüssig geworden seien. —

Schließlich haben wir noch zu bemerken, daß das Versöhnungsopfer Christi, eben weil es ein ein und für allemal dargebrachtes war*), sich auch mit dem Bundesopfer verglich; man darf also dem Vf. kein unvermitteltes, willkürliches Ueberspringen von einer Betrachtungsweise des

*) Natürlich aber nicht allein aus diesem Grunde. —

Opfers Christi zur andern Schuld geben, wenn er, nachdem er von der Selbsthingabe Christi als von einem Versöhnungs- und Sündopfer gesprochen hat, dieselbe sogleich als ein Bundesopfer *) darstellt (9,11—14. vgl. mit 15 ff.), und sie dann wieder unter dem Gesichtspunkte des Versöhnungsopfers betrachtet (vgl. 9,24.). —

Zweites Capitel.

Die Wirkungen des Opfers Christi.

§. 64.

Einleitendes. Die Vernichtigung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, durch den Tod Christi.

Alle Heilswirkungen, die Christus ein und für allemal vollbracht hat, stellt der Vf. als die Folgen seiner einmaligen Selbstdarbringung dar. Nur an einigen Stellen ist von Folgen des Todes Christi die Rede, ohne daß dieser als ein Opfertod betrachtet ist. Wir werden die darin enthaltenen Aussagen am gehörigen Orte einfügen, so weit sie sich ungezwungen in den Zusammenhang der von der Idee des Opfers beherrschten Anschauungen über den Erfolg der Thätigkeit Christi einfügen lassen. Eine Stelle aber müssen wir hier für sich allein betrachten; denn was in ihr gesagt ist, läßt sich nicht wohl unter den Gesichtspunkt der Wirkungen des Opfers Christi stellen; wir meinen 2,14 f. —

Hier lesen wir: Christus sei darum Fleisches und Blutes theilhaftig geworden *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ᾽ ἔστιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.* Nach diesen Worten ist Christus Mensch geworden, um dadurch daß er sich dem Tod unterzog einen zweifachen, aber eng zusammenhängenden Zweck zu

---

*) Ueber den Character des Bundesopfers als eines Sühnopfers vgl. Delitzsch, S. 420 f. —

erreichen; der erste bezieht sich auf den Tod selbst, der andere auf den Einfluß, welchen der Tod auf die Lebenden ausübte. —

Christus hat durch den Tod zwar nicht den Tod selbst vernichtet und aufgehoben, — der Vf. schreibt nicht καταργήσῃ τὸν θάνατον *) — wohl aber den, der der Gewalthaber des Todes war, den Teufel ohnmächtig gemacht und seiner Wirksamkeit beraubt. In wie fern der Teufel Gewalthaber des Todes genannt wird, ist damit nicht erklärt, daß man daran erinnert, der Tod sei durch den Teufel in die Welt gekommen (Sap. 2, 24). Der Sinn des Ausdrucks kann nach dem Sprachgebrauch der Formel τὸ κράτος ἔχειν mit dem genit. **) nur sein: der Teufel hat die Herrschaft über den Tod; der Tod ist ihm untergeben, und muß ihm zu seinen Zwecken dienen. Dies besagt nun nicht, daß der Teufel die Macht habe, die Menschen, sobald es ihm beliebt, zu tödten; auch ist damit nicht gesagt, daß das dem Tode Unterworfensein schlechthin dem Teufel zuzuschreiben sei. Das ἀπόκειται in 9, 27. zeigt vielmehr, daß das allen Menschen geltende Einmal-sterben-müssen nach der Lehre des Vf's seinen Grund in einer Ordnung Gottes hat. — Auch die gewöhnliche Erklärung: der Teufel sei der Gewalthaber des Todes, sofern er die Menschen fortwährend zur Sünde reize und dadurch den Tod als deren Sold herbeiführe ***), ist nicht richtig, indem sie offenbar einen nicht in den Worten liegenden Gedanken unterschiebt. Vielmehr ist der Teufel Inhaber der Macht des Todes, sofern er — obige Beschränkungen vorausgesetzt — die Macht hat denselben wider die Menschen zu gebrauchen; die Kraft des Todes steht in seinem Dienst; sobald der Tod (zu der von Got

---

*) Vgl. Ebrard z. d. St.

**) Vgl. darüber Bleek. Dieser Sprachgebrauch entscheidet auch gegen die Erklärung Ebrard's, der τοῦ θαν. als gen. subj. betrachtet: „die Gewalt, die der Tod (über uns) ausübt." —

***) So Bleek, De Wette u. Abb.

bestimmten Zeit) einen Menschen ereilt, so ist dadurch des Teufels Willen erfüllt, diesen Menschen ganz in seine Gewalt zu bekommen; der Tod liefert ihm die Seelen der Menschen so in die Hände, daß er unbeschränkte Macht hat sie zu quälen und an ihrer Qual sich zu ergötzen. Denn was in des Todes Gewalt gefallen ist, das ist auch in seine Gewalt gefallen. Der Tod ist in den Händen des Teufels ein gewaltiges Mittel der Menschen Seelen zu verderben. — Das Ohnmächtigmachen des Gewalthabers des Todes besteht hiernach darin, daß ihm die Macht genommen wird, den Tod als ein Mittel zu gebrauchen, die Menschen in seine Gewalt zu bekommen und darin zu behalten. Der Tod kann, obwohl der gegen seinen Gewalthaber geführte Schlag auch ihn treffen und etwas anderes aus ihm machen muß, noch fortbestehen; aber er steht nicht mehr im Dienst des Teufels; und wer in des Todes Gewalt fällt, fällt nun nicht mehr in die Gewalt des Teufels. — „Durch den Tod" hat Christus den Gewalthaber des Todes ohnmächtig gemacht. Nicht „durch seinen Tod" schreibt der Vf., weil in dem Oxymoron möglichst stark hervorgehoben werden soll, daß der Teufel „durch eben das, was sein Machtgebiet ist"*), überwunden worden ist, daß also Christus des Teufels Waffen gegen ihn selbst gekehrt und ihn damit besiegt hat. Gemeint ist aber natürlich der Tod Christi. Wenn wir nun fragen, inwiefern durch den Tod Christi der Teufel als Gewalthaber des Todes ohnmächtig gemacht wurde, so gibt uns hierauf unsere Stelle selbst keine Antwort; dieselbe kann also nur aus den sonstigen Aussagen unseres Briefes über die Folgen des Todes Christi entnommen werden. — Wir bemerken vorläufig nur, daß die neueren Ausleger die Frage in zweifacher Weise beantworten. Die Einen sagen, der Tod Christi habe jene Folge gehabt, weil er das vollkommene Opfer für die Sünden der Welt war**); die Andern dagegen schreiben ihm diese Folge zu,

*) Hofmann, II. S. 274.

**) So mit verschiedenen Modificationen Bleek, De Wette, Ebrard, Delitzsch, van den Ham, S. 178 ff. —

weil Christus, welchen Gott zum Urheber des Lebens für das Menschengeschlecht bestellt hat, in seinem Tode das Aeußerste, was der Satan wider ihn vermochte, bestanden hat; dadurch nämlich sei das Leben, in welchem Jesus der Todesmacht Satans unterstellt war, zu einem Abschlusse gekommen, der doch nicht das Ende seines Lebens, sondern nur der Uebergang in einen neuen herrlicheren Lebenszustand war; so habe in Folge des Todes Jesu in seiner Person ein Leben der Menschheit begonnen, welches aller Todesmacht Satans überlegen ist. So namentlich Hofmann*). Wir werden später sehen, daß die zuerst angegebene Beantwortung der Frage, die aus der Lehre unseres Briefes über die Folgen des Todes Christi unmittelbar sich ergebende ist. Hier sei nur das bemerkt, daß bei der Erklärung Hofmann's das διὰ τοῦ θανάτου, auf welches er doch selbst so großes Gewicht legt, nicht zu seinem Rechte kommt; denn wenn auch der Tod Christi der Abschluß seines der Todesmacht Satans unterworfenen Lebens war, so ist doch — genauer betrachtet — die „Vernichtigung des Todesherrschers" nach der Hofmann'schen Erklärung nicht durch den Tod Christi, sondern durch die ihm eigene δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου bewirkt**). —

Die Macht des Gewalthabers des Todes mußten aber auch schon die Lebenden empfinden. Weil der Teufel in dem oben angegebenen Sinne der Herr des Todes war, so mußte ihnen der ihnen bevorstehende Tod ein Grund fortwährender Furcht sein; durch diese Furcht wurden sie ihr

---

*) Hofmann, II. S. 274. Tholuck (2te Aufl.) z. d. St. gibt auf die Frage: „Inwiefern hat Christus durch seinen Tod den Tod zu nichte gemacht?" im Wesentlichen dieselbe Antwort, während er bei der Frage: „Inwiefern hat Christi Tod den Teufel zu nichte gemacht?" zu der Antwort der in der vorigen Note angeführten Ausleger zurückkehrt. — Auch in der 3ten Aufl. hat dieser Ausleger beide Auffassungen combinirt. —

**) Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

ganzes Leben lang in Knechtschaft*) gefangen gehalten. Aus dieser Knechtschaft der Todesfurcht hat Christus durch seinen Tod alle diejenigen, die sich darin befanden**), befreit; und zwar darum, weil sein Tod den Teufel, als Gewalthaber des Todes, ohnmächtig machte; denn sobald der Tod nicht mehr im Dienste Satans steht, und in seine Gewalt liefert, ist sein Bevorstehen für die Lebenden kein Grund zur Furcht mehr. —

Schließlich bemerken wir noch, daß die eben besprochene Stelle der, anderwärts (10, 13.) vorkommenden Erwartung, daß die Feinde Christi erst zur Zeit seiner Parusie vollkommen überwunden werden (und so auch 1 Cor. 15, 24—26.), nicht widerspricht. Denn einmal soll ja auch der Tod selbst noch völlig aufgehoben werden; und sodann ist der Teufel als Gewalthaber des Todes durch den Tod Christi erst principiell in Beziehung auf das ganze Menschengeschlecht ohnmächtig gemacht, während er factisch für alle derzeit noch Ungläubigen seine Todesgewalt noch besitzt. — Daß dieselbe Beschränkung auch für die Befreiung von der Knechtschaft der Todesfurcht gilt, ist von selbst klar. —

§. 65.

Καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν.

(Ἱλάσκεσθαι, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἄφεσις, ἀθέτησις ἁμαρτίας.)

Gehen wir nun zur Lehre des Vf's über die **Wirkungen der einmaligen Selbstdarbringung Christi** über, so finden wir diese zunächst in drei **Hauptbegriffen** zusammengefaßt, nämlich in den Begriffen: *καθαρίζειν, ἁγιά-*

---

*) Wir verbinden mit allen neueren Auslegern den gen. *δουλείας* mit *ἔνοχοι ἦσαν* (nicht mit *ἀπαλλάξῃ*). — Unter der Knechtschaft ist übrigens **zunächst** eine Knechtschaft — nicht des Teufels, sondern — der Todesfurcht zu verstehen. —

) Ueber den Sinn der Worte *τούτους ὅσοι* vgl. **Hofmann, II. S. 275. und **Delitzsch** z. d. St. —

ζειν und τελειοῦν. Daneben kommen — obwohl vereinzelt — auch noch einige andere Ausdrücke zur Bezeichnung der Wirkungen der Opferdarbringung Christi vor, die uns zur Erläuterung jener Hauptbegriffe dienen können. —

Gleich im Anfang des Briefes ist das Werk, welches Christus auf Erden vollbracht hat, durch die Worte καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος bezeichnet (1,3.). Das part. aor. zeigt, daß dabei an ein bestimmtes, einzelnes und zur Zeit, als er sich zur Rechten Gottes setzte, vollendetes Werk zu denken ist; auch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Meinung des Vf's ist: Christus habe durch seine Opferdarbringung die Sündenreinigung vollbracht. Wie haben wir nun den Begriff dieser Sündenreinigung näher zu bestimmen?

Vergleichen wir zuerst den Sprachgebrauch der LXX, so ist in derselben das Wort טִהַר in der Bedeutung „rein erklären" (z. B. vom Priester gebraucht, der den genesenen Aussätzigen rein erklärt) durch καθαρίζειν wiedergegeben; dieser Gebrauch des Wortes kann jedoch hier nicht in Betracht kommen. Dagegen ist zu beachten, daß das Wort auch in Bezug auf die Reinigung des Altars durch die Entsündigung mittelst des Opferblutes vorkommt, und zwar für טִהַר (Lev. 16,19.), für חִטֵּא (Ex. 29,36. Lev. 8,15.) und sogar für כִּפֶּר עַל־ (Ex. 29,37. 30,10.); ferner steht es für טִהַר auch in Bezug auf die Entsündigung des Volkes durch das Versöhnungsopfer (Lev. 16,30.); und endlich ist auch das Wort כִּפֻּרִים zweimal durch καθαρισμός wiedergegeben (Ex. 29,36. 30,10.). Dazu kommt noch die oft verglichene Stelle Hiob 7,21. διατί οὐκ ἐποιήσω τῆς ἀνομίας μου λήθην, καὶ καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας μου, deren letzten Worten im Hebräischen תַעֲבִיר אֶת־עֲוֹנִי entspricht. — Dieser Sprachgebrauch gibt schon einige nicht unwichtige Aufschlüsse über den Sinn, in welchem der Vf. die Worte καθαρισμὸν ποιεῖσθαι und καθαρίζειν gebraucht. Es ergibt sich nämlich

daraus schon, daß die Sündenreinigung zunächst und vor allem Erwirkung der Sündenvergebung, Reinigung von den Sündenflecken, sofern diese in den Augen des heiligen Gottes ein Greuel sind, sofern sie seiner Gnade verlustig machen und den Zorn seiner Strafgerechtigkeit erregen, also Befreiung von der Schuld und Strafe der begangenen Sünden, ist (vgl. namentl. die Stelle aus dem B. Hiob). — Ferner geht daraus hervor, daß die Sündenreinigung eine objective und eine subjective Seite hat; sie ist nämlich erstlich Reinigung des Altars von den ihn befleckenden Unreinigkeiten (d. h. Sünden) des Volkes (vgl. bes. Lev. 16, 19.); und in Folge davon zweitens Reinigung des Volkes von allen seinen Sünden. Jene Reinigung des Altars aber geschieht dadurch, daß er mit dem Blute des Opferthieres besprengt wird, so daß dies Blut die ihn befleckenden Sünden des Volkes gleichsam zudeckt; sie ist also von dem ἱλάσκεσθαι oder (wie die LXX häufiger schreibt) ἐξιλάσκεσθαι der Sache nach nicht unterschieden, weßhalb auch כִּפֶּר עַל־ durch καθαρίζειν und כִּפֻּרִים durch καθαρισμός wiedergegeben werden konnte. — Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß in mehreren der angegebenen Stellen (Ex. 30, 10. Lev. 16, 19. 30.) gerade die Wirkung der Darbringung des Sühnopfers am großen Versöhnungstage durch das Wort καθαρίζειν bezeichnet ist. Es könnte nämlich auffallen, daß der Vf. unseres Briefes, der doch die Selbstdarbringung Christi vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Versöhnungsopfers betrachtet, die Wirkungen derselben hauptsächlich durch den Begriff καθαρίζειν (nicht ἱλάσκεσθαι, welches nur einmal vorkommt) bezeichnet. Die eben angeführten Stellen aber zeigen uns, daß der Gebrauch des Wortes καθαρίζειν keineswegs gerade auf die Idee des Reinigungsopfers hinweist, sondern an die Idee des Versöhnungsopfers sich anknüpft. —

In unserem Briefe nun kommt der Begriff καθαρίζειν außer der schon angeführten Stelle 1, 3. noch 9, 14. (vgl. 13.).

22. 23. und 10, 2. vor. Schon ein flüchtiger Einblick in diese Stellen zeigt uns, daß wir auch hier jenen Unterschied einer rein objectiven und einer subjectiven Sündenreinigung wiederfinden.

In der Stelle 9, 22 f. lesen wir nämlich: *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις· Ἀνάγκη οὖν, τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας·* — Der Begriff *καθαρίζειν* ist hier in rein objectivem Sinne gebraucht. Wie die Reinigung der Stiftshütte und ihrer Geräthe*) durch das Opferblut, und wie die Reinigung**) des himmlischen Heiligthums und des Thrones Gottes durch das vorzüglichere Opfer Christi zu verstehen ist, haben wir schon in §. 62 gesehen; wir entnehmen aus der dortigen Erörterung das Resultat: Die Reinigung der *ἐπουράνια* von den sie befleckenden Sünden besteht darin, daß Christus durch seine den Forderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes genugthuende Selbstdarbringung (d. h. durch die Darbringung seines in den Tod gegebenen Lebens) die Sünden der Menschen objective ausgetilgt hat; dieselben sind durch das Blut Christi bedeckt, und dadurch dem Anblick Gottes entzogen. Wir haben also hier unter dem *καθαρίζειν* die objective Tilgung der gesammten Sün-

---

*) Dies ist unter *πάντα* zu verstehen, wie der Zusammenhang mit dem vorhergehenden und folgenden v. zeigt; und es ist unrichtig, die der Reinigung bedürfenden Menschen in *πάντα* miteinzuschließen (gegen Bleek und Lünem.). Vgl. hierüber und über das *καὶ-δέ* in v. 21 Hofmann, II. S. 305, dessen Bemerkungen wir im Hinblick auf den S. 549 f. (Note) dargelegten Gedankenzusammenhang, trotz der Gegenbemerkungen Delitzsch's (S. 423), für wohlbegründet halten. —

**) Wir können durchaus keinen Grund finden, der uns nöthigt, in Bezug auf das himmlische Heiligthum dem *καθαρίζειν* ein *ἐγκαινίζειν* zu substituiren (gegen Bleek, De Wette, Ebrard, Lünem.).

daraus schon, daß die Sündenreinigung zunächst und vor allem Erwirkung der Sündenvergebung, Reinigung von den Sündenflecken, sofern diese in den Augen des heiligen Gottes ein Greuel sind, sofern sie seiner Gnade verlustig machen und den Zorn seiner Strafgerechtigkeit erregen, also Befreiung von der Schuld und Strafe der begangenen Sünden, ist (vgl. namentl. die Stelle aus dem B. Hiob). — Ferner geht daraus hervor, daß die Sündenreinigung eine objective und eine subjective Seite hat; sie ist nämlich erstlich Reinigung des Altars von den ihn befleckenden Unreinigkeiten (d. h. Sünden) des Volkes (vgl. bes. Lev. 16, 19.); und in Folge davon zweitens Reinigung des Volkes von allen seinen Sünden. Jene Reinigung des Altars aber geschieht dadurch, daß er mit dem Blute des Opferthieres besprengt wird, so daß dies Blut die ihn befleckenden Sünden des Volkes gleichsam zudeckt; sie ist also von dem ἱλάσκεσθαι oder (wie die LXX häufiger schreibt) ἐξιλάσκεσθαι der Sache nach nicht unterschieden, weßhalb auch כִּפֶּר עַל־ durch καθαρίζειν und כִּפֻּרִים durch καθαρισμός wiedergegeben werden konnte. — Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß in mehreren der angegebenen Stellen (Ex. 30, 10. Lev. 16, 19. 30.) gerade die Wirkung der Darbringung des Sühnopfers am großen Versöhnungstage durch das Wort καθαρίζειν bezeichnet ist. Es könnte nämlich auffallen, daß der Vf. unseres Briefes, der doch die Selbstdarbringung Christi vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Versöhnungsopfers betrachtet, die Wirkungen derselben hauptsächlich durch den Begriff καθαρίζειν (nicht ἱλάσκεσθαι, welches nur einmal vorkommt) bezeichnet. Die eben angeführten Stellen aber zeigen uns, daß der Gebrauch des Wortes καθαρίζειν keineswegs gerade auf die Idee des Reinigungsopfers hinweist, sondern an die Idee des Versöhnungsopfers sich anknüpft. —

In unserem Briefe nun kommt der Begriff καθαρίζειν außer der schon angeführten Stelle 1, 3. noch 9, 14. (vgl. 13.).

22. 23. und 10, 2. vor. Schon ein flüchtiger Einblick in diese Stellen zeigt uns, daß wir auch hier jenen Unterschied einer rein objectiven und einer subjectiven Sündenreinigung wiederfinden.

In der Stelle 9, 22 f. lesen wir nämlich: *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις· Ἀνάγκη οὖν, τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας·* — Der Begriff *καθαρίζειν* ist hier in **rein objectivem** Sinne gebraucht. Wie die Reinigung der Stiftshütte und ihrer Geräthe*) durch das Opferblut, und wie die Reinigung**) des himmlischen Heiligthums und des Thrones Gottes durch das vorzüglichere Opfer Christi zu verstehen ist, haben wir schon in §. 62 gesehen; wir entnehmen aus der dortigen Erörterung das Resultat: **Die Reinigung der** *ἐπουράνια* von den sie befleckenden Sünden **besteht darin, daß Christus** durch seine den Forderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes genugthuende Selbstdarbringung (d. h. durch die Darbringung seines in den Tod gegebenen Lebens) **die Sünden der Menschen objective ausgetilgt hat**; dieselben sind durch das Blut Christi bedeckt, und dadurch dem Anblick Gottes entzogen. Wir haben also hier unter dem *καθαρίζειν* **die objective Tilgung der gesammten Sün-**

---

*) Dies ist unter *πάντα* zu verstehen, wie der Zusammenhang mit dem vorhergehenden und folgenden v. zeigt; und es ist unrichtig, die der Reinigung bedürfenden Menschen in *πάντα* miteinzuschließen (gegen **Bleek** und **Lünem.**). Vgl. hierüber und über das *καὶ-δὲ* in v. 21 **Hofmann**, II. S. 305, dessen Bemerkungen wir im Hinblick auf den S. 549 f. (Note) dargelegten Gedankenzusammenhang, trotz der Gegenbemerkungen **Delitzsch's** (S. 423), für wohlbegründet halten. —

) Wir können durchaus keinen Grund finden, der uns nöthigt, in Bezug auf das himmlische Heiligthum dem *καθαρίζειν* ein *ἐγκαινίζειν* zu substituiren (gegen **Bleek, **De Wette**, **Ebrard**, **Lünem.**).

denschuld zu verstehen. — Man sieht leicht, daß der Sache nach zwischen dieser Reinigung der ἐπουράνια und dem hohepriesterlichen ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ (2, 17)*) kein Unterschied ist, was — wie oben gezeigt wurde — dem Sprachgebrauch der LXX ganz entspricht.

Durch die Reinigung des himmlischen Heiligthums ist es nun Gott möglich geworden sich den Menschen gegenüber ἵλεως (8, 12.) zu beweisen. Der von den Sündenflecken gereinigte Thron Gottes ist zum θρόνος τῆς χάριτος (4, 16.) geworden; das Verhältniß Gottes zu denen, deren hohepriesterlicher Vertreter Christus ist, ist nun ein Verhältniß der εἰρήνη und der χάρις, und er selbst heißt ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (vgl. 13, 20.; ferner 4, 16. 13, 9. 25.).

Die unmittelbare Folge jener Reinigung des himmlischen Heiligthums durch die Selbstdarbringung Christi ist nämlich die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (9, 22. 10, 18.), wie sich unzweifelhaft aus dem Verhältniß des Satzes χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις in 9, 22. zum ersten Glied des Verses ergibt; denn daß in dieser Stelle von den Wirkungen der mosaischen Opferdarbringungen die Rede ist, ist hier gleichgiltig; das Verhältniß des καθαρισμός zu der ἄφεσις kann in Bezug auf die Wirkungen des Opfers Christi natürlich kein anderes sein. — Diese ἄφεσις besteht darin, daß Gott der Sünden und Uebertretungen nicht mehr gedenkt (vgl. 8, 12. 10, 17. vgl. 18.), was er thun kann, weil dieselben durch das sie bedeckende Blut Christi seinem Anblick entzogen sind. Gedenkt er ihrer nicht mehr, betrachtet er sie in seinem Verhalten zu denen, deren hohepriesterlicher Vertreter Christus ist, als ungeschehen, so kann von einer Bestrafung derselben nicht mehr die Rede sein; das Opfer, welches Christus zur Sühnung der Sünden gebracht hat, bewahrt also vor dem Gerichte (vgl. 10, 27. mit 26.); es hebt alle, von der göttlichen Gerechtigkeit geordneten Sündenstrafen für diejenigen,

---

*) Vgl. über diese, dem Ausdruck nach auffallende Formel die schönen Bemerkungen Delitzsch's zu 2, 17. —

für welche es dargebracht ist, auf immer und ewig auf. — Darum sagt der Vf.: Christus habe durch seinen einmaligen hohepriesterlichen Eingang in das himmlische Allerheiligste eine αἰωνία λύτρωσις, eine ewige Erlösung erfunden (9, 12.); und: sein Tod sei geschehen εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων d. i. zur Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen (9, 15.). Die vergangenen Sünden haben nun nicht mehr die Macht, die durch Christum Erlösten des Heils verlustig zu machen*). — Nun ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, inwiefern der Teufel als Gewalthaber des Todes durch den Tod Christi ohnmächtig gemacht wurde, von selbst. Er konnte nur so lange Gewalthaber des Todes sein, als die Sterbenden noch jener Macht, welche ihre Sünden über sie übten, verhaftet waren; sobald aber der καθαρισμός τῶν ἁμαρτιῶν und damit die ἀπολύτρωσις durch das Opfer Christi vollzogen war, war ihm seine Macht genommen. —

Wir haben bisher nur die objective Seite des Begriffs καθαρισμός τῶν ἁμαρτιῶν in's Auge gefaßt; durch diese ojective Sündenreinigung ist es Christo selbst möglich geworden, als unser hohepriesterlicher Vertreter in die Gemeinschaft Gottes einzugehen (vgl. 9, 24. vgl. 23 f.). Die Sündenvergebung ist zunächst ihm selbst, sofern er als Hohepriester τὰ πρὸς τὸν θεόν uns vertritt, geschenkt. — Jener Begriff hat aber auch eine subjective Seite. Nicht nur das himmlische Heiligthum, sondern auch wir sind durch sein Opfer von der Sünde gereinigt; nicht nur objectiv, sondern auch subjectiv ist die Sündenschuld dadurch getilgt; auch unser Schuldbewußtsein ist durch das Opfer Christi ausgetilgt. — Der Zusammenhang zwischen der objectiven und der subjectiven Sündenreinigung kann erst später erörtert werden. Hier haben wir nur zu beweisen, daß die letztere wirklich in dem eben angegebenen Sinne aufzufassen ist. —

---

*) Vgl. was über die beiden zuletzt angeführten Stellen schon §. 62 bemerkt worden ist. —

Zwei Stellen sind dabei näher in Betracht zu ziehen: 9, 14. vgl. 13. und 10, 2 ff. Wir beginnen mit der letzteren. Sie spricht zwar von dem, was die alttest. Versöhnungsopfer nicht wirken konnten; aber dies ist ja dasselbe, was das Opfer Christi gewirkt hat; daher können wir aus ihr den Satz entnehmen: durch das Opfer Christi sind die an Christum Gläubigen ἅπαξ κεκαθαρισμένοι. Schon durch das part. perf. und noch mehr durch das hinzugefügte ἅπαξ gewinnen wir die Gewißheit, daß hier von etwas die Rede ist, was ein und für allemal geschieht. Was sodann unter dieser durch das Opfer Christi gewirkten einmaligen Reinigung zu verstehen ist, zeigen uns die Worte διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τ. λατρ. und ihr Gegensatz ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν in v. 3. — Συνείδησις ἁμαρτιῶν übersetzen die neueren Ausleger übereinstimmend durch „Sündenbewußtsein," und Tholuck bemerkt (in der 2ten Aufl.) ausdrücklich, συνείδησις bedeute hier „Bewußtsein" und nicht „Gewissen." Wenn wir nun auch diese Uebersetzung beibehalten können, so ist doch zu bemerken, daß nicht an das Sündenbewußtsein überhaupt, sondern an dasjenige Sündenbewußtsein, welches den Menschen für die begangenen Sünden verantwortlich macht, und sie ihm als noch zu büßende Schuld vorrückt, zu denken ist*). Vielleicht gäbe darum das deutsche: „Schuldbewußtsein" den Sinn des griechischen Ausdrucks genauer wieder. —

Die einmalige Reinigung besteht hiernach darin, daß in dem Herzen des Gläubigen das Bewußtsein, welches ihm seine begangenen und die ihm noch anhaftenden Sünden als noch nicht erlassene, noch zu verbüßende Schuld anrechnet, ausgetilgt wird; ist die Reinigung einmal vollzogen, so treten ihm seine Sünden

---

*) Vgl. Güder. „Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift." Studien und Kritiken 1857 H. 2 S. 279 f. — Das Bewußtsein gesündigt zu haben, ist ja in den Gläubigen durch das Opfer Christi nicht schlechthin vernichtet.

kraft des Blutes Christi nicht mehr als ihn befleckende, von der Gemeinschaft Gottes ausschließende, und dem strafenden Arm der göttlichen Gerechtigkeit überliefernde Schulden in's Bewußtsein. — Diese Wirkung hat das Opfer Christi. — Mit dieser Tilgung des Sünden- oder Schuldenbewußtseins hängt nach dem Vf. — wie wir früher (§. 59) gesehen haben — die principielle Ertödtung der Sünde unzertrennlich zusammen; die reinigende Wirkung des Opfers Christi hat die heiligende Wirkung zur nothwendigen Folge. Aber die letztere ist, wie die eigene Erklärung des Vf's zeigt, in den Begriff καθαρίζειν nicht mit einzuschließen. —

In der andern Stelle 9, 14. (vgl. 13.) spricht sich der Vf. dahin aus: wenn das Blut der alttest. Versöhnungsopfer und die Asche der (röthlichen) Kuh, indem sie die Verunreinigten besprengt, so heiligt, daß fleischliche, d. h. äußerliche καθαρότης bewirkt wird, wie viel mehr wird das Blut Christi euer Gewissen reinigen von todten Werken, dem lebendigen Gott zu dienen (καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι) *).

Das Gewissen ist — worauf wir später wieder zurückkommen werden — das sein Verhältniß zu Gott betreffende Wissen des Menschen um sich selbst; es schließt darum nicht nur das Bewußtsein von dem Verhältnisse, in welchem die gegenwärtige Beschaffenheit des inneren Lebens und seiner Manifestationen in Wort und Wandel zu dem Willen Gottes stehen, sondern namentlich auch das Bewußtsein von dem durch das vergangene gottgefällige oder gottwidrige Verhalten begründeten, gegenwärtigen Verhältnisse des Menschen zu Gott in sich. Hieraus ergibt sich, in wie fern das Gewissen, bevor es durch das Blut Christi gereinigt worden ist, als mit „todten Werken" befleckt betrachtet

---

*) Ueber diesen Schluß a minori ad majus vgl. Delitzsch, welcher die nicht ganz richtigen Erklärungen Bleek's, De Wette's und Lünem'8 auf der einen und Hofmann's (II. S. 295) auf der andern Seite ganz richtig beurtheilt. —

werden kann. — Wir haben unter diesen νεκρὰ ἔργα keinenfalls äußerliche Gesetzeswerke, durch welche die Leser sich Rechtfertigung vor Gott zu erwerben meinten, zu verstehen, wie die meisten neueren Ausleger nach dem Vorgange Bleek's annehmen *); vielmehr bezeichnet der Ausdruck sündige Werke im weitesten Sinne des Wortes. Selbst Bleek muß zugeben, daß diese vor ihm fast ganz allgemeine Erklärung des Ausdrucks in v. 12 u. 15 eine Stütze finde. Wer kann auch, wenn von der reinigenden Kraft des Blutes Christi die Rede ist, an etwas Anderes denken, als an die Reinigung von Sünden, besonders da im ganzen Zusammenhang überall nur die Tilgung der Sünden, nicht das Ablassen von äußerlichen Gesetzeswerken zur Sprache kommt? Wie könnte ferner die levitische Unreinigkeit, welche das äußerliche Nahen zu Gott hindert (v. 13) mit den an sich nicht verunreinigenden Gesetzeswerken verglichen werden (denn diese können als verunreinigend nur betrachtet werden, sofern sie den Character sündlicher Werke an sich tragen)? Schon das Verhältniß des 14ten Verses zu dem 13ten nöthigt dazu unter den νεκρὰ ἔργα sündliche Werke zu verstehen, welche innerlich verunreinigen und darum das innerliche, geistliche Nahen zu Gott unmöglich machen. — „Todte Werke" aber sind die sündlichen Werke genannt, weil sie ihrer ganzen inneren

*) So Bleek zu 6,1. und 9,14.; De Wette und Lünem. zu beiden Stellen, Ebrard zu 6,1. (während er zu 9,14. bemerkt, der Begriff umfasse hier beides, die äußerlichen Gesetzeswerke und die sündlichen Werke) und van den Ham, S. 173; auch Güder, S. 281 f. — Der einzige Grund, der dafür geltend gemacht wird, ist aus dem Zweck des Briefes entnommen; aber schon Köstlin, S. 400 f. Anm. hat darauf aufmerksam gemacht, wie nichtig er ist. Die richtige Erklärung des Ausdrucks und ihre Begründung siehe bei Köstlin Abh. 1854. S. 469—472 Anm.; vgl. auch Tholuck zu 6,1. und Hofmann, II. S. 296. — Delitzsch zu 6,1. und 9,14. denkt an sündige Werke und Gesetzeswerke, meint aber ebenfalls, daß der Vf. hauptsächlich die letzteren im Sinne habe (wenigstens in 6,1., während doch auch in dieser Stelle die Verbindung mit dem Begriffe μετάνοια, wenn man an die Bedeutung denkt, in welcher diese im N. T. so oft neben und vor der πίστις erwähnt wird, für unsere Auffassung zeugt). —

Beschaffenheit nach nichtig sind; weil sie einem von dem lebendigen Gott, dem Urquell alles Lebens und aller Lebenskraft geschiedenen, und darum alles wahren Lebens ermangelnden Herzen entstammen; wegen dieser ihrer inneren Nichtigkeit können sie auch denen, die sie thun, keine Frucht bringen; sie müssen dem lebendigen Gott mißfallen, und von der Gemeinschaft mit Gott ausschließen. — Das Gewissen nun ist mit diesen todten Werken befleckt, wenn es dem Menschen bezeugt, daß, was er gethan hat und noch thut, solche in sich nichtige Werke, Ausgeburten eines jeder göttlichen Lebenskraft ermangelnden, dem lebendigen Gotte fernen und fremden Herzens sind, und daß er darum von der Gemeinschaft des lebendigen Gottes ausgeschlossen bleiben muß. — Gereinigt ist das Gewissen von todten Werken, wenn es wegen dieser nichtigen, und Gott mißfälligen Sündenwerke keine Anklagen mehr wider den Menschen erhebt, ihm die todten Werke nicht mehr vorrückt, und ihm statt des Ausgeschlossenseins, das Aufgenommensein in die Gemeinschaft des lebendigen Gottes bezeugt. Und diese Reinigung des Gewissens wirkt das Blut Christi *). — Der Begriff καθαρίζειν ist hiernach in dieser Stelle ganz derselbe, wie in der vorhin erörterten; die Reinigung des Gewissens besteht wesentlich in der Tilgung des Schuldbewußtseins. —

Zwar hat man gerade diese Stelle zum Beweis dafür angeführt, daß in den Begriff καθαρίζειν auch die von der Sünde befreiende, sittlich erneuernde, heiligende Wirksamkeit des Blutes Christi einzuschließen sei **). Wie

*) „Viele Menschen gehen unter einem geheimen Druck der Sünde und Unreinheit dahin, tief fühlend daß die Ruhe und Reinheit in ihrem Inneren fehlt, wornach sie schmachten, und wovon sie ahnen, daß wo diese sich findet die Sünde ihre Macht und das Verderben seine Pein verliere; möchten sie es hören und glauben: Im Blute Jesu Christi ist Reinigung zu finden." Menken, 1831. S. 123. —

**) Vgl. Tholuck, das A. T. im N. T. S. 111; Delitzsch z. d. St.; Köstlin, S. 431; van den Ham, S. 173. — Auch Bleek und De Wette übersetzen „reinigen (und frei machen) von todten Werken", denken aber dabei an die Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes; was auf ihrer falschen Auffassung der ἔργα νεκρά beruht. —

man dafür die Zusammenstellung des Blutes Christi mit dem Reinigungsmittel im A. T'e geltend machen kann, vermögen wir nicht einzusehen; denn der Reinigung von der Befleckung durch die stattgefundene Berührung eines Todten entspricht die Reinigung von der Befleckung durch die begangenen ἔργα νεκρά. Dagegen kann man mit einigem Schein auf die Worte εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι sich berufen. Doch ergibt sich aus denselben zunächst nur das, daß der Vf. es als eine unmittelbare und nothwendige Folge und als Zweck der Reinigung des Gewissens von den todten Werken betrachtet, daß wir dem lebendigen Gott im Geist und in der Wahrheit dienen und als wahre, geistliche Anbeter ihm innerlich nahen. Aber es ist noch sehr die Frage, ob diese unmittelbare Folge in den Begriff καθαρίζειν selbst mit einzuschließen ist. Und wenn wir uns an den Sprachgebrauch der LXX erinnern*), und bedenken, daß der Begriff καθαρίζειν, wo er in rein objectiver Bedeutung vorkommt, nur die objective Tilgung der gesammten Sündenschuld bezeichnet, und daß an der andern Stelle, in welcher von der subjectiven Sündenreinigung die Rede ist, hierunter nur die Tilgung des Schuldbewußtseins zu verstehen ist, so werden wir diese Frage verneinen müssen. Auch zu dem richtig bestimmten Begriff der συνείδησις würde es nicht wohl passen, wenn man unter dem καθαρίζειν außer der das Schuldbewußtsein tilgenden Wirkung des Blutes Christi auch die heiligende Wirkung verstehen wollte**). —

Noch ist eine Bemerkung über das fut. καθαριεῖ nöthig; man könnte aus demselben schließen, daß hier die, das Schuldbewußtsein tilgende Wirkung des Blutes Christi nicht als eine einmalige, wie in 10,2., sondern als eine fortgehende betrachtet wird. Es würde dann vorausgesetzt, daß nach der

---

*) Auch der classische Sprachgebrauch (καθαίρειν) stimmt mit dem der LXX überein; vgl. Bleek zu 10,2. Anm. —

**) Richtiger hat sich Tholuck im Comm. z. d. St. über den Begriff καθαρίζειν ausgesprochen; vgl. auch Hofmann, II. S. 296.

einmal erfolgten subjectiven Sündenreinigung neue Befleckungen des Gewissens mit todten Werken vorkommen können; und dem Blute Christi würde die Kraft zugeschrieben jedesmal, so oft dies vorgekommen ist, das Gewissen wieder zu reinigen. Allein jene Folgerung ist nicht wirklich begründet; denn das fut. könnte sich auch darauf beziehen, daß die den Einzelnen ein und für allemal reinigende Wirkung des Blutes Christi unter denen, die noch kein gereinigtes Gewissen haben, sich fortsetzt; oder — was noch näher liegt — es ist nicht temporell, sondern logisch aufzufassen, d. h. so zu erklären, daß die reinigende Wirkung des Blutes Christi nur deßhalb in die Zukunft versetzt wird, weil sie aus der reinigenden Wirkung der alttest. Sühn- und Reinigungsmittel gefolgert wird. Darauf, daß der Vf. auch hier die Reinigung als eine an jedem Einzelnen einmal geschehende betrachtet, deutet auch das εἰς τὸ λατρεύειν θ. ζ. hin. —

Das Resultat unserer Untersuchung ist: der καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν, welchen das Opfer Christi bewirkt, besteht, objectiv betrachtet, in der Tilgung der gesammten Sündenschuld, und subjectiv betrachtet, in der Befreiung von dem gesammten Schuldbewußtsein. Bei dem ganz allgemeinen Ausdruck in 1,3. haben wir wohl das objective und das subjective Moment des Begriffs zusammenzufassen. Der 10,4. vorkommende Ausdruck ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας hat denselben allgemeinen Sinn, wogegen bei dem περιελεῖν ἁμαρτίας in 10,11. — wie das περι zeigt — an die subjective Sündenreinigung zu denken ist (ringsum die Sünde wegnehmen, d. h. die den Menschen rings umgebenden Sündenflecken, sofern dieselben ihn der Gemeinschaft mit Gott verlustig machen, hinwegnehmen). Beide Ausdrücke, der Sache nach von καθαρίζειν nicht verschieden, besagen noch nachdrücklicher, daß die Sünden durch das Opfer so hinweggethan sind, daß die Gereinigten ganz davon los sind, und von keinerlei Folgen derselben getroffen werden können; sie sind in ein solches Verhältniß zu Gott versetzt, als hätten sie nie gesündigt, und als hätten sie auch jetzt

keine Sünde. — Eben so nachdrücklich, aber der Sache nach von dem Begriff καθαρισμός gleichfalls nicht verschieden ist der Ausdruck ἀθέτησις ἁμαρτίας (9,26.). Durch das Opfer Christi ist die Sünde überhaupt schlechthin abgethan; sie ist so getilgt, daß sie als nicht mehr vorhanden betrachtet wird, und keinerlei Folgen mehr hat. Zwar ist der Ausdruck so allgemein, daß er auch die Vernichtung der Herrschaft der Sünde über die Menschen in sich schließen*), und also über den Begriff καθαρισμός hinausgehen könnte; allein der Zusammenhang der ganzen Stelle macht es nicht wahrscheinlich, daß der Vf. an noch Weiteres gedacht hat, als an die völlige Tilgung aller Sündenschuld (vgl. v. 23 f. u. 28). —

§. 66.

Der Begriff ἁγιάζειν.

Der zweite Hauptbegriff, durch welchen der Vf. die Wirkungen des Opfers Christi bezeichnet, der Begriff ἁγιάζειν kommt 2,11. 9,13. 10,10. 14. 29. 13,12. (vgl. 6,10. 13,24.) vor. Am wichtigsten sind für uns die drei folgenden Aussprüche: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ (10,10.); τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος ἐν ᾧ ἡγιάσθη (10,29.); I., ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τ. π. ἔπαθεν (13,12.). Wir erkennen aus diesen Sätzen zunächst, daß das Blut Christi oder seine Selbstdarbringung das Mittel ist, durch welches er „heiligt;" sodann, daß in diesen Stellen durch ἁγιάζειν eine Wirkung dieser Selbstdarbringung bezeichnet wird, welche sie ein und für allemal gehabt hat, und welcher jeder ein und für allemal theilhaftig wird, sobald er ein Glied des Volkes Gottes wird; man beachte nämlich einmal, daß nach 13,12. die Gesammt-

---

*) So fassen ihn Bleek und Delitzsch nach dem Vorgange Schlichting's auf. —

heit derer, welche „das Volk“ bilden, durch das Blut Christi geheiligt ist, sodann den Aor. in 10,29. und das part. perf. in 10,10. und endlich das ἐφάπαξ an der letzteren Stelle, welches nicht zu προσφορᾶς, sondern zu ἡγιασμένοι ἐσμέν gehört *). —

Wenn wir nun den Begriff ἁγιάζειν näher zu bestimmen suchen**), so haben wir im voraus zu beachten, daß nach 9,13. eine ganz scharfe, sachliche Abgrenzung von dem Begriff καθαρίζειν nicht zu erwarten ist, daß vielmehr beide Begriffe nahe mit einander verwandt sind und eng zusammenhängen. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß der Vf. hier, ohne daß der Sinn ein anderer geworden wäre, statt ἁγιάζει auch καθαρίζει hätte schreiben können, wie denn auch in dem correspondirenden v. 14 καθαριεῖ dem ἁγιάζει unseres Verses entspricht; und auch schon nach v. 13 ist ja die äußerliche, fleischliche καθαρότης eine Folge des ἁγιάζειν***), und beides — diese καθαρότης und das ἁγιάζειν — hat seinen Gegensatz in κεκοινωμένους †). Aber trotz dieser nahen Verwandtschaft beider Begriffe hat man kein Recht sie so in einander zu mischen, daß jeder sein eigenthümliches Gepräge verliert ††). —

---

*) Vgl. Bleek, Lünem. und Delitzsch z. d. St. —

**) Vgl. Bleek zu 2,11.; Tholuck d. A. T. im N. T., S. 109 f.; Ebrard zu 2,11. und 10,10.; Hofmann, II. S. 273; Delitzsch zu 2,11. —

***) Auch im Sprachgebrauch der LXX zeigt sich diese Verwandtschaft beider Begriffe; vgl. z. B. Lev. 16,19.: ἁγιάσει αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τ. υἱ. I. —

†) Während κοινός eigentlich nur der Gegensatz zu ἅγιος ist (vgl. 10,29. und Act. 21,28.), wie im Hebr. הַחֹל dem הַקֹּדֶשׁ gegenübersteht (Lev. 10,10.). —

††) Dies thun z. B. De Wette und Lünem., wenn sie zu 10,10. bemerken, ἁγιάζειν sei = von Sünden reinigen (befreien). — Ebenso Delitzsch zu 10,14. und Weiß in den Studien, 1859, H. 1. S. 144. —

Bekanntlich gebraucht die LXX das Wort ἁγιάζειν für das hebräische הִקְדִּישׁ oder קִדֵּשׁ. Die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes ist „aussondern aus dem Gewöhnlichen *) und Profanen und Gott weihen und zu eigen geben" **); in diesem Sinne wird es z. B. in Bezug auf Altäre, den Tempel, Opfergaben, Festtage, die Erstgeborenen, die Priester u. s. w. gebraucht. In demselben Sinne wird öfters von dem Volke Israel gesagt, daß Gott sich dasselbe geheiligt habe, indem er es ausgesondert hat aus allen Völkern, damit es ihm angehöre (vgl. bes. Lev. 20,26. vgl. v. 24); als סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים heißt es גּוֹי קָדוֹשׁ (Ex. 19, 5 f.). Daraus ergibt sich für das Volk Israel auf der einen Seite die Verpflichtung, nicht nach der Weise der Heiden zu leben, sondern die Gebote Jehova's zu halten (wozu auch die Vermeidung jeder levitischen Verunreinigung zu rechnen ist) und auf der andern Seite der große Vorzug, daß Jehova in seiner Mitte ist, unter ihm sich offenbart und ihm seine besondere Fürsorge zuwendet (vgl. z. B. Num. 16, 3. Ps. 89, 6. 8. Dan. 7, 22.). — — Sofern das Profane auch das Unreine und Sündige ist, kann dann קִדֵּשׁ geradezu „durch Entsündigung Gott weihen" bedeuten (vgl. z. B. Lev. 16, 19. Jos. 7, 13. Tob. 1, 5.) ***); und wer in diesem Sinne geheiligt ist, kann ohne vernichtet zu werden, die Nähe Jehova's ertragen (vgl. Ex. 19, 10 ff.). — Aus diesem alttest. Sprachgebrauche ist der neutest. Gebrauch des Wortes ἁγιάζειν zu erklären. Es hat in den obigen Stellen des Hebr-

---

*) „Aussondern" ist wohl auch die Grundbedeutung der Wurzel; vgl. Hofmann, I. S. 78 ff. —

**) Nach unserem Dafürhalten behält Hofmann in der Bestimmung des Begriffes קָדוֹשׁ gegen Thomasius a. a. O. I. S. 120—123 und Delitzsch a. a. O. Recht. —

***) Die LXX kann darum auch in der Stelle Ex. 29, 36. כִּפֵּר durch ἁγιάζειν, das sonst dem hebr. קִדֵּשׁ entspricht, wiedergeben. —

briefes die Bedeutung: „aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen.“

Der Begriff enthält also ein negatives und ein positives Moment in sich. Christus hat durch sein eigen Blut das Volk geheiligt, indem er dasselbe durch sein Opfer aus der Welt ausgesondert, d. h. dem ganzen Zusammenhang des gewöhnlichen, profanen Weltlebens entnommen hat. Dies Weltleben ist aber ein Gott fernes und fremdes, der Gemeinschaft mit Gott ermangelndes und dem Willen Gottes widerstreitendes Leben; es ist ein Leben, das unter der sowohl verdammenden als knechtenden Macht der Sünde und unter der Herrschaft des Todes und des Gewalthabers des Todes, des Teufels, steht. Das κοινόν ist hier auch das Unreine, mit Schuld Befleckte, durchaus Sündige und dem Tode und Gerichte Verfallene. — Diesem Weltleben hat Christus durch sein Opfer das Volk Gottes entnommen; sein Opfer hat die Wirkung, daß es nun ein Volk Gottes geben kann und gibt, welches nicht mehr zu der der Sünde und dem Tode verfallenen Welt gehört. — Hiernach faßt der Begriff ἁγιάζειν schon nach seiner negativen Bedeutung sowohl die Tilgung der Schuld und des Schuldbewußtseins, als auch die objective Ueberwindung der Macht der Sünde und die subjective, principielle Befreiung von der Sündenknechtschaft, und endlich auch die Befreiung von der Herrschaft des Todes in sich zusammen. Wer geheiligt ist, steht in keinerlei Abhängigkeit mehr von irgend etwas, was außer- und widergöttlich ist, was dem Reiche der sündigen Welt angehört. — Dagegen — dies ist das positive Moment des Begriffs — ist er zu einem Gott Angehörigen geweiht. Christus hat durch sein eigen Blut das Volk geheiligt, indem er dasselbe durch sein Opfer zu einem Volke, das Gottes Eigenthum ist und von Gott als ihm angehörig betrachtet und behandelt wird, gemacht hat. Sein Opfer hat bewirkt, daß dies Volk der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig ist, von Gott geliebt wird, ihm nahen darf, und nur noch unter dem heiligen und Heil spendenden Willen Gottes steht. Wer ge-

heiligt ist, ist in ein neues Leben versetzt, in welchem er nur noch Gott angehört, und in welchem darum auch die heiligende und selig und herrlich machende Kraft Gottes an ihm sich offenbart. —

Hiernach können wir das Verhältniß der Begriffe καθαρίζειν und ἁγιάζειν folgendermaaßen bestimmen: Während unter καθαρίζειν die Tilgung der Schuld und des Schuldbewußtseins zu verstehen ist, heißt ἁγιάζειν aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen. Letzterer Begriff ist viel umfassender, als ersterer; denn einmal ist er nicht, wie dieser, blos negativ, und sodann schließt er nach seiner negativen Bedeutung nicht nur das, was durch den Begriff καθαρίζειν besonders bezeichnet ist, sondern auch noch die principielle Befreiung von der Sündenknechtschaft in sich. — Eben weil er den Begriff καθαρίζειν in sich schließt, kann auch die καθαρότης als Folge des ἁγιάζειν betrachtet werden (9, 13.). —

Blicken wir nun nach dieser Bestimmung des Begriffs ἁγιάζειν noch einmal auf die oben angeführten Stellen unseres Briefes zurück, so erscheint uns das Opfer Christi als die große Heilsthat, durch welche der neutest. Hohepriester auf einmal und für immer alle die, welche Glieder des Volkes Gottes gewesen sind, sind oder werden, aus dem Zusammenhang des natürlichen, der Sünde und dem Tode verfallenen, gottentfremdeten Weltlebens herausgerissen und in die Gemeinschaft Gottes versetzt hat. Und diese Kraft hatte seine Selbstdarbringung, weil es der Heilswille Gottes war, daß auf diese Weise von ihm die „Heiligung" des Volkes, welches Gott als das Seine anerkennen wollte, vollzogen werde (10, 10.) *). — Wir erkennen nun auch, warum in 10, 29. das Blut Christi, in welchem der Gläubige geheiligt ist, gerade „Bundesblut" genannt ist. Denn es hat ja seine heiligende Kraft nur, weil durch das Opfer Christi eine Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, ein neuer besserer

*) Vgl. §. 62.

Bund, als der alte war (vgl. 8, 7 ff. 9, 15.), begründet wurde; und dadurch, daß ein Mensch in den mit dem Blute Christi besiegelten, neuen Bund Gottes mit der Menschheit aufgenommen wird, wird er eben geheiligt. —

Jeder, der durch den Glauben an Christum ein Glied des Volkes Gottes geworden ist, ist nach dem Bisherigen ἡγιασμένος (10, 10. vgl. 29.). Darum heißen auch die Christen geradezu οἱ ἅγιοι (6, 10. 13, 24. vgl. 3, 1.) *). Ihre Aussonderung aus der Welt und ihre Weihung zu Gott Angehörigen ist eine der Vergangenheit angehörige Thatsache. — Neben dieser Vorstellung findet sich nun aber in unserem Briefe auch die andere, nach welcher das ἁγιάζεσθαι ein noch fortdauerndes ist. Denn die Christen heißen auch οἱ ἁγιαζόμενοι (2, 11. 10, 14.) und Christus selbst ὁ ἁγιάζων (2, 11.). Auf letzteres part. praes. für sich allein könnten wir uns freilich nicht berufen, da der Vf., auch wenn er nur an die ein und für allemal heiligende Wirkung des Opfers Christi dachte, Christum ὁ ἁγιάζων im part. praes. nennen konnte, sofern er ihn nur nach seiner ihm eigenthümlichen Amtsthätigkeit bezeichnen wollte, ohne Rücksicht darauf, ob die Uebung derselben schon der Vergangenheit angehöre oder noch fortdaure. Da aber das andere part. praes. οἱ ἁγιαζόμενοι, welches nur vom fortgehenden Geheiligtwerden verstanden werden kann, unmittelbar damit verbunden ist, und da dies ἁγιάζεσθαι das Resultat des ἁγιάζειν ist, so müssen wir auch bei ὁ ἁγιάζων an eine fortgehende heiligende Thätigkeit denken, die Christus an seinen Gläubigen übt. — So hat also Christus durch sein Opfer ein und für allemal die Gläubigen geheiligt, und doch setzt sich auch seine heiligende Wirksamkeit an ihnen noch fort; sie sind ἡγιασμένοι und doch zugleich auch ἁγιαζόμενοι**). Beide Anschauungen sind

*) Daß diese Bezeichnung in dem, den Christen eigenthümlichen Besitze des heiligen Geistes begründet sei, ist — wenigstens hinsichtlich unseres Briefes — eine unrichtige Behauptung (gegen Weiß, S. 129).

**) Etwas anders Delitzsch zu 2, 11.: „Der Vf. durfte nicht οἱ ἡγιασμένοι schreiben; denn er meint nicht bestimmte Menschen,

wohl vereinbar und ergänzen sich gegenseitig. Principiell sind die Gläubigen ἡγιασμένοι; denn principiell sind sie schon aus dem Zusammenhang des der Sünde und dem Tode verfallenen Weltlebens herausgerissen und in die Gemeinschaft Gottes versetzt; principiell gehören sie allein Gott an. Aber was sie principiell schon sind, das müssen sie actuell mehr und mehr werden; in ihrem wirklichen Zustande muß es sich immer mehr offenbaren, daß sie nicht der Welt, sondern Gott angehören; sie müssen auch actuell immer mehr von der Welt losgelöst und in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen werden; und dies geschieht, indem sie fortwährend von neuer Schuld und neuem Schuldbewußtsein gereinigt, und von der noch an ihnen haftenden Sünde immer mehr befreit werden, indem ihre Erfahrung der Liebe Gottes immer größer, ihre Verbindung mit Gott immer inniger, und ihr Theilnehmen an der ἁγιότης Gottes (12, 10.) immer vollkommener wird; vollendet ist dies „Geheiligtwerden" erst, wenn sie ganz von der Sünde und allen Folgen der Sünde befreit sind, wenn ihre Gottesgemeinschaft vollendet ist und sie der δόξα, der vollen σωτηρία und der ἁγιότης Gottes wirklich theilhaftig sind. Jetzt sind sie in dieser Beziehung noch ἁγιαζόμενοι. — Christus aber ist es, der das, was er objectiv durch sein Opfer auf einmal und für Alle gethan und auch subjectiv an den Gläubigen mit dem Moment des Gläubigwerdens wenigstens principiell verwirklicht hat, an denselben auch actuell mehr und mehr verwirklicht; und darum heißt er ὁ ἁγιάζων. — — Hieraus wird es uns denn auch verständlich, wie denen, die doch schon οἱ ἅγιοι heißen, das Theilnehmen an der ἁγιότης Gottes noch als Ziel

---

sondern die Menschen überhaupt, an denen fort und fort die heiligende Wirksamkeit des Heilandes sich bethätigt." — Aber das part. praes. οἱ ἁγιαζόμενοι kann nicht wohl anders erklärt werden, als das part. praes. οἱ πειραζόμενοι in 2, 18.; wie hiermit solche bezeichnet sind, welche „fort und fort versucht werden," so bezeichnet jenes solche, welche fort und fort geheiligt werden. —

(12,10.) und das Streben nach dem ἁγιασμός als Aufgabe (12,14.) vorgehalten werden kann. —

Schließlich müssen wir noch bemerken, daß an den verschiedenen Stellen, wo der Begriff ἁγιάζειν vorkommt, bald das eine, bald das andere Moment des umfassenden Begriffs in den Vordergrund tritt. In 9,13. ist ἁγιάζειν von καθαρίζειν dem Sinne nach wenig verschieden; in 10,10. 29. u. 13,12. hat man nach dem Zusammenhange besonders an die Tilgung der Schuld und die Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes zu denken*); in 2,11., dagegen tritt nach dem Zusammenhang in dem Begriffe ἁγιάζειν außer der von der Schuld und Sünde befreienden Wirksamkeit (vgl. v. 17 f.) auch die von der Knechtschaft des Gewalthabers des Todes befreiende (v. 14 f.), und die σωτηρία ertheilende (v. 10) Wirksamkeit hervor. — Ueberall aber bleibt die eigentliche Bedeutung des Wortes: „aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen.“ —

§. 67.

Der Begriff der τελείωσις**).

Eben so umfassend, als der Begriff ἁγιάζειν, aber noch wichtiger und für unsern Lehrbegriff characteristischer ist der dritte Hauptbegriff, durch welchen die Wirkungen des Opfers Christi in unserem Briefe bezeichnet sind, der Begriff τελειοῦν. Es ist dies — wie aus §. 4 hervorgeht — der Grundbegriff, in welchem der Vf. seiner eigenthümlichen Gesammtanschauung gemäß alle Wirkungen des Opfers Christi zusammenfaßt, und in welchem seine Lehre gipfelt. Wir entnehmen vorläufig

---

*) Wie das hebr. קִדֵּשׁ und das ἁγιάζειν in der LXX (Ex. 29,36. und Lev. 16,19.) auch „durch Entsündigung Gott weihen“ bedeutet; s. oben. —

**) Vgl. §. 42; Tholuck, das A. T. im N. T'e S. 108 f. Köstlin, S. 421 ff.; van den Ham, S. 171 ff. —

aus unserer früheren Erörterung über das Wort τελείωσις in seiner Anwendung auf die Person Christi den Satz: τελειοῦν heißt ganz allgemein „in den Zustand der Vollendung versetzen" oder „Jemanden dahin bringen, daß er das, ihm von Gott bestimmte Ziel erreicht hat." — Aber wenn auch diese Grundbedeutung des Wortes stets dieselbe bleibt, so ist doch der Begriff der τελείωσις ein modificirter, sobald er nicht mehr auf den sündlosen Christus, sondern auf sündige Menschen angewendet wird. In dieser Anwendung nämlich muß er zunächst und vor Allem die Befreiung von der Schuld, Strafe und Knechtschaft der Sünde, in Folge deren der Mensch das ihm von Gott bestimmte Ziel nicht erreichen könnte, in sich schließen. Dies wird durch eine nähere Betrachtung der Stellen, an welchen wir diesem Begriffe begegnen, bestätigt. —

Es sind dies die Stellen: 7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 10, 14. 11, 40. 12, 23. Die vier zuerst angeführten Stellen besagen, daß das levitische Priesterthum (7, 11.), die alttest. Opfer (9, 9.) und das alttest. Gesetz durch das von ihm eingesetzte Priesterthum (7, 19.) und die von ihm vorgeschriebenen Opfer (10, 1.) den Gottesverehrer der τελείωσις nicht theilhaftig machen konnten. Aus diesen negativen Aussagen haben wir die positiven zu ergänzen und zu erklären. —

Die Hauptstelle ist 10, 14., wo im Gegensatz zu der Unwirksamkeit der Opferdarbringungen der alttest. Priester von dem neutest. Hohepriester gesagt ist: μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους. Dem Opfer Christi wird hier die Wirkung zugeschrieben, daß es alle die, welche geheiligt werden, für immer vollendet hat. Diese Wirkung kann als eine ein und für allemal geübte nur bezeichnet sein, sofern sie rein objectiv betrachtet wird. Daß das Wort τελειοῦν das Hinwegnehmen der Sündenschuld und die Ertheilung der Sündenvergebung in sich schließt, ja daß dieses Moment des Begriffs hier in den Vordergrund tritt, zeigt der Zusammenhang mit den vorhergehenden (vgl. bes. v. 11) und folgenden (vgl. bes. v. 18) Versen. — Doch haben wir keinen Grund, die Bedeutung des Wortes

hierauf zu beschränken; vielmehr ist es dem Zusammenhang durchaus angemessen, das Wort in seinem allgemeinsten, viel umfassenden Sinne zu nehmen; denn unser Vers ist dann eine viel nachdrücklichere Begründung der vorhergehenden Aussage. Der darin ausgesprochene Gedanke ist hiernach: Durch das Opfer Christi ist Alles vollbracht, was vollbracht werden mußte, um die, welche geheiligt werden, zur Vollendung, zu dem ihnen von Gott bestimmten Ziele zu bringen, d. h. nicht nur um ihre Sündenschuld zu tilgen und sie der Vergebung theilhaftig zu machen, sondern auch um sie von aller Sünde und Schwachheit zu befreien, sie sittlich vollkommen zu machen, und sie in die vollendete Gottesgemeinschaft und die ihnen bestimmte Herrlichkeit und Seligkeit einzuführen. Was in dem fortgehenden ἁγιάζεσθαι subjectiv an ihnen sich verwirklicht, das ist Alles — objectiv betrachtet — schon ein und für allemal für sie geschehen, indem Christus sich selbst Gott dargebracht hat. Objectiv betrachtet waren Alle, die je den Namen ἁγιαζόμενοι tragen, mit Gott versöhnt, von Sünden befreit, vollkommen, selig und herrlich gemacht, sobald Christus sein Opfer dargebracht hatte. Denn die objective (ideale) Vollendung und Verherrlichung ist der ewige Grund aller in der Zeit sich verwirklichenden Vollendung und Verherrlichung. —

Es ergibt sich aus dem eben Gesagten von selbst, in wiefern der Vf. 2, 10. sagen konnte, daß Gott*), indem er Christum durch Leiden zur Vollendung führte, zugleich (man beachte das part. aor.) viele Söhne zur Herrlichkeit führte (πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα); indem Christus durch Leiden zur τελείωσις gelangte, sind, objectiv betrachtet, auch die Vielen, denen er ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ist, zur τελείωσις gelangt und damit auch in die Herrlichkeit eingeführt**).

---

*) Alle neueren Ausleger, mit Ausnahme Ebrard's, erkennen diese Construction des part. ἀγαγόντα als die richtige an; vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. u. Delitzsch z. d. St. —

**) Bei dieser Erklärung macht das part. aor. gar keine Schwierigkeit; vgl. Winer, 6te Aufl. S. 306 (er selbst erklärt dasselbe aber

In der Stelle 11, 40. hat τελειοῦν keine andere Bedeutung als in 10, 14.; nur tritt hier das Moment der Befreiung von Sünde und Schuld zurück, und dagegen das Moment der Ertheilung der, den Gläubigen bestimmten Herrlichkeit und Seligkeit in den Vordergrund, wie sich aus der Vergleichung des vorhergehenden Verses ergibt; denn offenbar ist die Meinung des Vf's die, daß die altteſt. Gläubigen dadurch, daß sie vollendet worden sind, der Erfüllung der Verheißung theilhaftig geworden, d. h. in die himmlische Gottesstadt (vgl. 11, 9 f. 13—16.), in das Reich der Verklärung, Herrlichkeit und Seligkeit eingegangen sind *).

Was nun aber den Sinn der Aussage betrifft, so setzen wir als anerkannt voraus, daß κρεῖττόν τι nicht durch „etwas Besseres, als uns sonst würde zu Theil geworden sein“, sondern durch: „etwas Besseres als jenen zu Theil geworden ist“, erklärt werden muß **). Der Vf. will sagen: Die Gläubigen des alten Bundes sind während ihres Lebens (und auch noch, nachdem sie gestorben waren) der Erfüllung der Verheißung nicht theilhaftig geworden, weil Gott für uns

S. 307 in anderer Weise); schon Tholuck (der aber wenigstens in der 2ten Aufl. am Schluß seiner Erörterung wieder ein „da er führen wollte“ unterschiebt), und De Wette haben das part. aor. richtig erklärt. Vgl. jetzt auch Delitzsch z. d. St. — „Er hat uns schon mit sich hineingeführt, da er für uns vor dem Angesichte Gottes erschienen, und die Herrlichkeit empfangen hat. Wir sind mit ihm in's himmlische Wesen versetzt. — — Auf seinen Schultern, ja in seinem Herzen hat er uns hineingetragen, auf daß wir seien, wo er ist. So sind wir mit ihm vollendet worden, da ihn der Vater vollendet hat.“ Steinhofer, S. 46. —

*) Diese Stelle zeigt, wie unrichtig es ist, wenn Reuß, II. S. 551, nachdem er den allgemeinen Begriff der τελείωσις richtig bestimmt hat, bemerkt: von den Menschen ausgesagt bedeute das Wort la perfection morale, d. h. die Tilgung der Sünden und die fortwährende Heiligung. — Richtiger sind die Bemerkungen Schumann's, II. S. 794 f., obwohl die allgemeine Grundbedeutung des Wortes τελειοῦν von ihm nicht gehörig berücksichtigt ist. —

**) Vgl. Bleek, De Wette, Lünem. u. Delitzsch z. d. St.

etwas Besseres, als für sie, im Voraus bestimmt hatte, das nämlich, daß wir nicht, wie sie, unser ganzes Leben lang (und noch länger) auf die Erfüllung der Verheißung warten, sondern derselben schon während unseres Lebens theilhaftig werden sollten, da Christus schon erschienen ist und sein hohepriesterliches Werk vollendet hat. Daß wir in der Zeit der Erfüllung leben, das ist der große Vorzug, den wir vor jenen haben; und wir haben ihn vermöge des für uns besonders gnädigen Rathschlusses Gottes, nach welchem zu unserer Zeit der Messias erschienen ist. — Der Absichtssatz*): ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν fügt dazu den Gedanken: indem Gott jenen, uns einen Vorzug vor den Gläubigen des alten Bundes zuwendenden Rathschluß gefaßt hat, hat er den Zweck gehabt, zu gleicher Zeit und durch eine einzige, Allen — den Früheren und den Späteren — zu gute kommende Veranstaltung sie und uns zur Vollendung zu führen. Das τελειοῦν sollte ein einmaliges, für Alle zusammen gültiges sein. Was diese gleichzeitige und allgemeine Vollendung ein und für allemal bewirkt hat, wissen wir schon aus der vorhin betrachteten Stelle (10, 14.). Sie ist bewirkt worden durch das Opfer des neutest. Hohepriesters; die Darbringung dieses Opfers ist der Grund der τελείωσις der Gläubigen des alten Bundes und unserer τελείωσις; jene sind also nicht ohne uns, vielmehr zugleich mit uns, d. h. zu gleicher Zeit und durch ein und denselben Act, vollendet worden**). —

*) Vgl. Bleek, De Wette, Lünem. u. Delitzsch. —

**) Die meisten Ausleger, namentlich die neueren, denken bei der Erklärung dieses Sätzchens an etwas, was erst durch die Parusie Christi geschehen solle, so daß erst, wenn diese eintrete, die τελείωσις für die Gläubigen des alten Bundes und für uns erfolge. Damit hängt die sonderbare und gesuchte Erklärung der Worte χωρὶς ἡμῶν zusammen, welche Bleek, De Wette und Lünem. nach dem Vorgang einiger älterer Ausleger wieder geltend machen wollen: sie wären ohne uns zur Vollendung gelangt, d. h. ohne daß wir in den Mitgenuß der Vollendung eingetreten wären; denn dann wären wir

Aber diese gleichzeitige τελείωσις Aller ist natürlich nur eine objective und ideale; subjectiv aber sind wir erst principiell τετελειωμένοι, wie wir auch erst principiell

---

gar nicht mehr geboren nach Matth. 22, 30. — Allein Nichts deutet darauf hin, daß wir an die vollkommene subjective Verwirklichung der τελείωσις durch die Wiederkunft Christi zu denken haben; die Stelle erklärt sich, auch ohne daß die Parusie mit in's Spiel gezogen wird, auf befriedigende Weise, wie wir oben gezeigt zu haben hoffen; und diese Erklärung ist der gewöhnlichen vorzuziehen, weil die Gläubigen des alten Bundes nach 12, 23. nicht erst zur Zeit der Parusie τετελειωμένοι werden, sondern dies schon sind; nach unserer Erklärung stimmt diese Stelle vollkommen mit der unsrigen überein, während die andere Erklärung nur durch eine modificirte Auffassung des Begriffs τετελειωμένοι den vorhandenen Widerspruch ausgleichen kann. Auch die ganz parallele Stelle 10, 14. spricht für unsere Auffassung, denn nicht von der Parusie, sondern einzig und allein von dem Opfer Christi ist dort das τελειοῦσθαι abhängig gemacht. — Das Einzige, was man für die andere Auffassung geltend machen kann, ist daß das κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν erst durch die Wiederkunft Christi ein vollständiges wird. Aber warum sollten wir denn gerade an die vollständige Erfüllung aller Verheißungen denken? Sind denn die Gläubigen des alten Bundes nicht der Erfüllung der messianischen Verheißung theilhaftig geworden, indem sie in die himmlische Stadt des neutest. Gottesreiches eingeführt wurden? Und sind nicht auch wir derselben schon während unseres irdischen Lebens theilhaftig (vgl. z. B. 6, 4 f.)? Darum eben ist uns ein κρεῖττόν τι geschenkt. — Was aber die Bleek'sche Erklärung des χωρὶς ἡμῶν betrifft, so paßt sie offenbar nicht zu seiner Erklärung des κρεῖττόν τι; auch ist der Gedanke viel zu gesucht, als daß wir ihn dem Vf. zuschreiben könnten; und wenn man die Wiederkunft Christi zur Erklärung der Stelle nicht herbeiziehen darf, so kann vollends von dieser Auffassung der Worte nicht die Rede sein. Sollte nicht auch das, daß der Vf. schon eine zweite christliche Generation kannte, einen solchen Gedanken, wenn er je in ihm aufgestiegen wäre, zurückgedrängt haben? Uebrigens ist χωρὶς ἡμῶν nicht ganz gleichbedeutend mit πρὸ ἡμῶν; denn der Vf. will nicht nur sagen, daß die Gläubigen des alten Bundes nicht früher, sondern auch daß sie nicht abgesondert von uns vollendet worden sind. Daß nach dem Rathschluß Gottes sie und wir als die zusammengehörige Einheit derer, an denen die Verheißung erfüllt werden soll, auf einmal und durch einen Act vollendet werden sollten, dies will er hervorheben. — Auch was Delitzsch über die Stelle bemerkt, ist nicht recht befriedigend. —

ἡγιασμένοι sind. An den alttest. Frommen dagegen und an den schon entschlafenen Christen ist die τελείωσις auch subjectiv verwirklicht worden; in dieser Beziehung sind sie, sind also namentlich die alttest. Frommen früher als wir, die wir noch die schwache menschliche σάρξ an uns tragen, mit Sünde und Leiden zu kämpfen und den Tod zu erwarten haben, vollendet worden. Darum heißen sie im Unterschiede von uns πνεύματα δικαίων τετελειωμένων (12, 23.)*); denn in Folge der Opferdarbringung Christi haben sie das ihnen bestimmte Ziel erreicht, frei zu sein von aller Sünde, von aller ἀσθένεια, von allen Leiden, dagegen heilig, selig und herrlich zu sein. —

Angefangen hat aber die subjective Verwirklichung der τελείωσις auch bei den noch auf Erden lebenden Christen; sie sind wenigstens schon κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι. Diese Wirkung, welche die alttest. Opfer nicht üben konnten (vgl. 9, 9.) hat das Opfer Christi an ihnen schon geübt. — In der angeführten Formel ist der allgemeine Begriff τελειῶσαι durch den Zusatz κατὰ συνείδησιν näher bestimmt und beschränkt. Nur von einer innerlichen Vollendung, und noch genauer gesagt: nur von einer Vollendung in Beziehung auf das Gewissen ist hier die Rede. Das Ziel, das in dieser Beziehung dem Menschen von Gott gesteckt ist ist, daß sein Gewissen in dem Zustand ist, daß er wirklich und wahrhaftig dem lebendigen Gotte dienen kann; zu diesem Ziel ist der λατρεύων gelangt, er ist κατὰ συνείδησιν τετελειωμένος, wenn ihm vermöge der erhaltenen Sündenvergebung sein Gewissen keine Sünde und Schuld mehr vorrückt, ihn vielmehr von

---

*) Vgl. S. 122 f. — Uebrigens zeigt das Wort πνεύματα, daß die alttest. Frommen und die entschlafenen Christen obwohl τετελειωμένοι, doch der Auferstehung noch nicht theilhaftig sind. — Ganz vollständig ist also auch an ihnen die τελείωσις noch nicht verwirklicht; aber doch können sie im Vergleich mit denen, die noch auf Erden leben, τετελειωμένοι genannt werden; denn als πνεύματα wenigstens sind sie in jeder Beziehung vollendet. —

der vollständigen Herstellung eines, durch Nichts gestörten und getrübten, persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen ihm und Gott vergewissert. Denn dann ist sein Gewissen, d. h. sein Selbstbewußtsein, sofern dasselbe das eigene persönliche Verhältniß zu Gott zum Gegenstande hat, so beschaffen, wie es beschaffen sein soll. — In diesen Zustand hat das Opfer Christi das Gewissen der Gläubigen schon versetzt; und darum sind sie λατρεύοντες κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι. Offenbar ist die Reinigung des Gewissens von todten Werken in dem κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι mit enthalten, weßhalb auch dies καθαρίζειν in 9, 14. dem τελειῶσαι in 9, 9. entspricht; nur bezeichnet ersteres zunächst nur etwas Negatives, während letzteres außerdem auch ein Positives über den Zustand, in welchen das Gewissen versetzt ist, aussagt. —

In den drei noch nicht näher erörterten Stellen 7, 11. 19. und 10, 1. ist zwar der Begriff τελειοῦν nicht in gleicher Weise durch einen näher bestimmenden Zusatz beschränkt; aber offenbar hat der Vf. auch an diesen Stellen nicht hauptsächlich an das Endziel gedacht, zu welchem die Menschen gelangen sollen, sondern zunächst an das, ihnen in diesem irdischen Leben von Gott gesteckte Ziel, daß sie nämlich dazu gelangen, dem lebendigen Gott wahrhaft dienen und nahen zu können, d. h. er hat zunächst an das κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι gedacht. Darauf deutet der Zusammenhang dieser Stellen. Zwar in 7, 11. ist nur verneint, daß das levitische Priesterthum überhaupt eine τελείωσις habe bewirken können; und eben so allgemein ist die Aussage 7, 19.: das Gesetz habe Nichts zur Vollendung gebracht, in keiner Beziehung die Vollendung herbeigeführt*). Aber in der letzteren Stelle zeigen die gleich folgenden Worte, daß der Vf. hier unter der τελείωσις besonders die Befähigung, zu Gott zu nahen, versteht. — Noch deutlicher ist dies in 10, 1., wo von dem Gesetz gesagt ist, es sei ihm unmöglich

---

*) Das Neutrum οὐδέν ist allgemeiner und nachdrücklicher als das masc. sein würde. —

gewesen, durch seine Opfer τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι, und wo dem τελειοῦν in v. 2 καθαρίζειν, in v. 4 ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας (vgl. v. 11) und in v. 10 ἁγιάζειν entspricht. —

Soll nun schließlich noch das Verhältniß des Begriffs τελειοῦν zu den beiden andern: καθαρίζειν und ἁγιάζειν näher angegeben werden, so ergibt sich aus unserer Erörterung folgendes Resultat: Der Begriff καθαρίζειν ist in dem Begriff τελειοῦν mit enthalten; er ist das erste und vermöge seiner grundlegenden Bedeutung wichtigste Moment in demselben; wer κατὰ συνείδησιν τετελειωμένος ist, hat vor Allem ein von der Befleckung durch todte Werke gereinigtes Gewissen; der Begriff καθαρίζειν ist enger, der Begriff τελειοῦν weiter; jener ist nur negativ, dieser negativ und positiv zugleich; jener bezeichnet die Tilgung der, in der Sündenschuld bestehenden Befleckung, dieser die Versetzung aus einem sündhaften, unseligen, gottentfremdeten und unvollkommenen Zustand in den, dem Menschen als τέλος von Gott bestimmten Zustand der Gottesgemeinschaft, der Heiligkeit, der Seligkeit, der Herrlichkeit, kurz der Vollendung. —

Dagegen ist der Begriff ἁγιάζειν eben so umfassend als τελειοῦν; ἡγιασμένος und τετελειωμένος ist der Sache nach ganz dasselbe; beides sind die Gläubigen principiell; beides werden sie in Wirklichkeit erst am Ende ihrer Entwicklung. Derselbe Zustand ist in beiden Ausdrücken nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus bezeichnet; das einemal nämlich mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen Gott und Welt, das anderemal mit Rücksicht auf das von Gott dem Menschen gesteckte Ziel. Aber dies Ziel ist eben, aus der Welt ganz herausgerissen und zu einem Eigenthum Gottes geweiht zu sein, welches nur noch unter dem Einflusse seines heiligen, selig- und herrlichmachenden Willens steht. Wer also τετελειωμένος ist, ist eben damit auch ἡγιασμένος, und umgekehrt. Es ergibt sich hieraus, daß man statt zu sagen: „wer ein ἁγιαζόμενος sein soll, muß (principiell) ein ἡγιασμένος sein," ebensogut sagen kann: „er muß (prin-

cipiell) ein τετελειωμένος sein (vgl. 10, 14.); darum haben wir gegen die Bemerkung Hofmann's*) „daß τέλειος sein muß, wer ἅγιος sein soll" nichts einzuwenden; nur ist damit kein Unterschied zwischen τέλειος und ἅγιος angegeben; wir können ebensogut auch sagen, daß ἡγιασμένος oder ἅγιος (nämlich principiell) sein muß, wer τέλειος werden soll; denn subjectiv ist das τελειοῦσθαι an den Gläubigen auch noch nicht ein und für allemal verwirklicht; und so viel von dem τελειοῦσθαι an ihnen durch das Opfer Christi subjectiv schon verwirklicht ist (vgl. oben), ganz ebensoviel ist auch schon von dem ἁγιάζεσθαι verwirklicht. Kurz τελειοῦν und ἁγιάζειν sind Wechselbegriffe, welche sich vollständig decken.

§. 68.

Christus hat uns durch sein Opfer den Eingang in das himmlische Allerheiligste eröffnet.

Indem das Blut Christi das Gewissen der Gläubigen von todten Werken reinigt, befähigt es sie zum λατρεύειν θεῷ ζῶντι (9, 14.); weil sie durch das Opfer Christi κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι sind, so sind sie auch wahre λατρεύοντες und προσερχόμενοι τῷ θεῷ (vgl. 9, 9. 10, 1.; auch 4, 16. 7, 25. 10, 22.). — Das Opfer Christi hat also vermöge seiner bisher erörterten Wirkungen die weitere Wirkung, daß es uns das wirkliche, geistliche Nahen zu Gott möglich gemacht, oder — bildlich ausgedrückt — uns den Zugang zum himmlischen Allerheiligsten eröffnet hat. —

Die Hauptstelle, in welcher der Vf. von dieser Wirkung des Opfers Christi redet, ist 10, 19 f.: Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ u. s. w. — Von der freudigen Zuversicht in Beziehung

*) Hofmann, II. S. 317. —

auf den Zugang zum himmlischen Allerheiligsten werden wir erst später reden; hier haben wir nur diesen Zugang selbst in Betracht zu ziehen. — Daß bei diesem εἴσοδος nicht an das subjective Eingehen, sondern an den objectiven Eingang d. h. an die durch Christum gestiftete neutest. Ordnung, in welcher wir zu Gott nahen dürfen, zu denken ist, geht aus v. 20 hervor *). — Die Worte ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ können trotz des mangelnden Artikels mit εἴσοδον τ. ἁγ. verbunden werden, freilich nicht im Sinne von 9, 25., als ob der Vf. sagen wollte: wir gehen mit dem Blute Christi in das Allerheiligste ein **), — wohl aber in dem Sinne: der Eingang in das Allerheiligste besteht in dem Blute Christi; d. h. die Ordnung, vermöge deren wir zu Gott nahen dürfen, besteht darin, daß Christus sein in den Tod gegebenes Leben für uns Gott dargebracht hat. Für diese Verbindung kann man die Analogie des διὰ τοῦ καταπ. im folgenden Verse anführen. — Doch ist die von den meisten neueren Auslegern ***) vorgezogene Beziehung der Worte auf den ganzen Satz einfacher und natürlicher; der Sinn ist dann: daß wir eine freudige Zuversicht in Beziehung auf den Eingang in das Allerheiligste haben, ist darin begründet, daß Christus sein in den Tod gegebenes Leben Gott für uns dargebracht und uns dadurch Vergebung erwirkt hat. — Erst in v. 20 wird dann jener εἴσοδος näher characterisirt. Es ist ein Eingang, welchen Jesus für uns eingeweiht hat — womit nicht gesagt ist, daß er früher schon vorhanden war †) — als einen frischen und lebendigen Weg, der durch den Vorhang d. i. das Fleisch Christi hindurchführt. Πρόσφατος

*) Vgl. Hofmann, II. S. 318 ff. — Anders Bleek z. d. St. —

**) Diese Erklärung Bleek's verstößt gegen die richtige Deutung des Wortes εἴσοδος, und gibt überdies einen unpassenden Sinn; vgl. Delitzsch u. Hofmann a. d. a. St. —

***) Vgl. De Wette, Ebrard, Lünem., Delitzsch z. d. St. u. Hofmann a. d. a. St. —

†) Vgl. Bleek z. d. St. —

heißt dieser Weg nicht nur, weil er nicht von Alters her vorhanden war, sondern eben erst eröffnet worden ist*), sondern auch weil ihm der Character unverderbter, durch die seit der Einweihung verflossene Zeit nicht beeinträchtigter Frische eigen ist. Denn Beides liegt in dem Worte, das nach dem Sprachgebrauche nicht nur in ἀρχαῖος (vgl. z. B. LXX. Deut. 32, 17. Sir. 9, 10.), sondern auch in „durch Alter verderbt, vertrocknet" u. dgl. (vgl. z. B. LXX. Num. 6, 3., wo es dem hebr. לַחִים entspricht und dem יְבֵשִׁים [LXX σταφίδα] gegenübersteht) seinen Gegensatz hat**). — Der Weg wird ferner ζῶσα genannt, weil die neutest. Ordnung, vermöge deren wir zu Gott nahen, eine lebensvolle und lebenskräftige ist, die als solche im Stande ist, wirklich zu dem lebendigen Gott zu führen, nicht aber eine todte und unwirksame, wie die alttestamentliche***). Endlich wird von dem in das himmlische Allerheiligste führenden Wege gesagt, daß er durch den Vorhang, d. i. durch das Fleisch Christi hindurch führe†). Das Fleisch Christi wird hier als ein

---

*) Hierauf beschränken sich Bleek, De Wette, Lünem., Hofmann u. Delitzsch. —

**) Vgl. über den Sprachgebrauch Bleek und Ebrard z. d. St. Was Hofmann a. d. a. St. gegen die von uns getheilte Ansicht Ebrard's einwendet, ist nach dem Obigen unbegründet. —

***) Vgl. Hofmann a. d. a. St. Lünem. und Delitzsch z. d. St. Dagegen erklärt Bleek das Wort durch „stets (frisch) bleibend", De Wette durch „zum Leben führend" = ζωοποιοῦσαν, Ebrard durch „in einer lebendigen That bestehend". —

†) So verbinden mit Ergänzung von οὖσαν oder ἄγουσαν fast alle neueren Ausleger. Nur Hofmann a. d. a. St. behauptet, die Worte gehörten nicht zu ὁδόν, „indem der Weg nicht für uns durch den Vorhang hindurchgehe, sondern nur für Jesus durch denselben hindurchgegangen sei." — Wir haben oben angegeben, wiefern gesagt werden kann, daß auch für uns der Weg durch den Vorhang hindurchgehe. Eine andere Verbindung des διά als die mit ὁδόν ist nicht möglich; denn es mit ἐνεκαίνισεν ἡμῖν zu verbinden, wie Böhme und Hofmann thun wollen, ginge nur an, wenn man διά instru-

uns das Allerheiligste verhüllender und den Eingang in dasselbe wehrender Vorhang betrachtet, der zuerst hinweggezogen oder zerrissen werden mußte, ehe der Weg zum Allerheiligsten für uns eröffnet war; sofern nämlich hierzu der Opfertod Christi, in welchem sein Leib gebrochen, sein Fleisch hinweggenommen wurde, erforderlich war. —

Indem aber der Vf. von dem uns eröffneten Weg zum Allerheiligsten sagt, er führe durch den Vorhang, d. i. durch das Fleisch Christi hindurch, deutet er an, daß es einen andern Weg dahin nicht gibt, und daß Niemand in's himmlische Allerheiligste gelangen kann, es sei denn, daß er auf dem von Christo durch diesen Vorhang hindurch gebahnten Wege gehen will; ohne Bild gesprochen: man muß zuerst des Opfertodes Christi theilhaftig sein, ehe man zu Gott nahen kann. Der Weg zum Throne Gottes führt über Golgatha, wo der Leib Jesu Christi gebrochen worden ist; denn nur da ist ein Eingang in das himmlische Heiligthum. —

So ist nun, seitdem Christus sein Opfer für uns dargebracht hat, der Weg zum himmlischen Allerheiligsten, der so lange die alttest. Zeit mit ihrem Priesterthum und Opferwesen Gültigkeit hatte, noch verborgen war, offenbar geworden (vgl. 9, 8.) *). Weil Christus einmal in das himmlische Heiligthum eingegangen ist, indem er sein in den Tod gegebenes Leben für uns Gott darbrachte, so ist er als unser Vorläufer, als πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν dahin eingegangen (6, 20.), und wir können ihm nun nachfolgen. — Darum ist

---

mental fassen könnte, was unmöglich ist. Ueberhaupt ist ja in der ganzen Stelle nicht von dem Weg die Rede, den Jesus gehen mußte, um in's Allerheiligste zu gelangen, sondern von dem uns eröffneten Wege dahin. — Der Hofmann'schen Erklärung ist neuerlich auch Delitzsch beigetreten; doch ist es ihm nicht gelungen dieselbe besser zu begründen. —

*) Vgl. §. 58.

dadurch, daß Gott den neutest. Hohepriester nach der Weise Melchisedeks aufgestellt hat, eine ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ geschehen (vgl. 7, 19.) *).

§. 69.

Christus, der Mittler des neuen Bundes.

Noch eine Folge davon, daß Christus sich selbst Gott als ein Opfer für uns dargebracht hat, haben wir zu erörtern, nämlich die Stiftung und Einweihung des neuen Bundes. —

Es ist schon früher **) gezeigt worden, daß Jesus als der durch einen Schwur Gottes eingesetzte Priester nach der Weise Melchisedeks Bürge des neuen Bundes genannt wird (7, 22.) ***). — Außerdem aber finden wir ihn an drei Stellen als den Mittler (μεσίτης) des neuen Bundes bezeichnet (vgl. 8, 6. 9, 15. 12, 24.). Wir brauchen kaum zu bemerken, daß ἔγγυος und μεσίτης keine gleichbedeutenden Ausdrücke sind. Auch dürfen wir als anerkannt voraussetzen, daß in dem Namen μεσίτης von Christo ausgesagt wird, daß er bei

---

*) Vgl. zu dieser Stelle Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. und Delitzsch. — Ebrard will nach dem Vorgang einiger älterer Ausleger die oben angeführten Worte nicht als Gegensatz zu v. 18 betrachten und das γίνεται nicht von dort herabsuppliren; vielmehr sollen die Worte unter Ergänzung eines ἦν oder ἐγένετο δι' αὐτοῦ den positiven Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden negativen Sätzchen bilden, so daß darin gesagt wäre, was das Gesetz wirklich ausrichtete. Allein diese Auffassung ist aus den von den oben angeführten Auslegern geltend gemachten Gründen unstatthaft. Das Bedenken Ebrard's gegen unsere Auffassung beruht nur auf der schon von Bleek als unrichtig erwiesenen Auffassung des v. 18 als eines allgemeinen Satzes. —

**) Vgl. §. 57.

***) Vgl. zu dieser Stelle noch die Abhandl. Deyling's: An Christus qui Ebr. 7, 22. ἐγγ. κρειτ. διαθ. vocatur, ante praestitam satisfactionem in veteri testamento nudus fuerit fidejussor; in seinen Observatt. sacr. ed. 3. I. S. 372 ff. —

der Schließung*) des neuen Bundes die zwischen Gott und den Menschen stehende Mittelsperson gewesen ist. —

Die Stelle 8,6. ist schon in §. 60 erörtert worden. Hier haben wir nur darauf hinzuweisen, daß nach derselben die Grundlage, auf welcher der neue Bund errichtet und festgestellt wurde, die schon während der alttest. Zeit von Gott gegebenen Verheißungen bilden, welche vorzüglicher sind, als diejenigen, welche in Beziehung auf den alten Bund gegeben waren. —

Es ergibt sich schon hieraus, daß der neue Bund geschlossen ist, wenn jene Verheißungen in Kraft treten, und anfangen sich zu erfüllen, und daß die, die Schließung des neuen Bundes vermittelnde Thätigkeit Christi wesentlich darin besteht, daß er das leistet, was erforderlich ist, damit die Verheißungen erfüllt werden können. Hierüber gibt uns nun der Vf. an der Hauptstelle, welche wir hier zu betrachten haben, 9,15—20. näheren Aufschluß. Hier lesen wir zuerst: *Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.* — *Διὰ τοῦτο* weist hier auf die vorhergehenden Verse (11—14.) zurück**): weil Christus durch seinen hohepriesterlichen Eingang in das Allerheiligste eine ewige Erlösung erfunden hat, darum ist er der Mittler eines neuen Bundes. Durch den mit ὅπως („auf daß") eingeleiteten Zwecksatz wird dann näher angegeben, was Gott damit beabsichtigte, daß er Christum wegen seines Eingangs in das

---

*) Zwar sagt Bleek zu 8,6. Christus heiße auch darum so, weil er durch seine Vertretung der Menschen bei Gott und durch die Wirksamkeit seines Geistes auf die Menschen den neuen Bund fortwährend aufrecht erhält. — Doch dürfte sich aus unserem Briefe schwerlich nachweisen lassen, daß der Vf. hieran mitgedacht hat. —

**) Nicht vorwärts auf ὅπως, wie Bleek und Ebrard annehmen; vgl. De Wette, Lünem., Hofmann, II. S. 298 und Delitzsch. — Vgl. auch Matth. 23,34. 35.

Allerheiligste, der zugleich die Darbringung des vollkommenen Opfers war, zum Mittler eines neuen Bundes machte *). Er beabsichtigte nämlich, daß die, welche zum ewigen Erbe berufen worden sind **), der Erfüllung der Verheißung theilhaftig würden; und zwar sollte dies dadurch ermöglicht werden, daß ein Tod erfolgte zur Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen. Nur von dieser Angabe des Mittels, durch welches jene göttliche Absicht erreicht werden sollte, von den Worten θανάτου γεν. εἰς ἀπ. τ. ἐπὶ τ. πρ. διαθ. παραβάσεων, nicht aber von dem ganzen Zwecksatze, kann man sagen, daß sie dem διὰ τοῦτο „gleich stehen“ ***); diese Worte heben nämlich diejenige Folge der hohepriesterlichen Leistung Christi hervor, welche es ermöglichte, daß die Verheißung des neuen Bundes in Kraft trat. Das Hinderniß, welches beseitigt werden mußte, waren die zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen. Ihnen waren auch die zum ewigen Erbe Berufenen verhaftet; diese Uebertretungen hatten kraft des von Gott gestifteten alten Bundes Recht und Macht sie der Erfüllung der Verheißung verlustig zu machen. Der neue Bund konnte also nicht an die Stelle des alten treten, und die zum ewigen Erbe Berufenen konnten nicht „der Verheißung“ theilhaftig werden, bevor eine Loskaufung von diesen Uebertretungen geschehen war; denn sie ohne

---

*) Am richtigsten haben das ὅπως Hofmann a. d. a. St. und Delitzsch erklärt; nicht ganz genau ist die Erklärung Lünem's; unrichtig die De Wette's.

**) Wir verbinden den gen. τῆς αἰων. κληρ. mit κεκλημένοι (wie Ebrard), nicht mit τ. ἐπαγ. (wie Bleek, De Wette, Lünem., Delitzsch und Hofmann, II. S. 299); denn wenn auch gegen das Hyperbaton ein gegründetes Bedenken nicht erhoben werden kann, so bedarf doch κεκλημένοι viel eher eines solchen näher bestimmenden Beisatzes, als der in unserem Briefe so häufige und meist ohne weiteren Zusatz vorkommende Begriff ἡ ἐπαγγελία (vgl. bes. 11, 13.). —

***) Gegen De Wette.

weiteres als nicht vorhanden betrachten, ihr Recht also ohne weiteres annulliren, hieße auch das von Gott festgestellte Recht des alten Bundes und in letzter Beziehung die Ordnungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes selbst annulliren (vgl. §. 62). Indem aber der, welchem Gott die Vollmacht gegeben hat die zum ewigen Erbe Berufenen der Verheißung theilhaftig zu machen, den Tod erlitt, ist jenen Uebertretungen, ist dem alten Bunde selbst und ist in letzter Beziehung den Ordnungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ihr Recht geworden. Nun steht der Erfüllung der Verheißung nichts mehr im Wege; nun kann der neue Bund an die Stelle des alten treten. Der neutest. Hohepriester ist also Mittler des neuen Bundes, weil sein Opfertod das Lösegeld war, durch welches die zum ewigen Erbe Berufenen von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen losgekauft wurden, wodurch sie befähigt wurden, in einen auf die Verheißung begründeten neuen Bund einzutreten. —

Es handelt sich beim neuen Bunde, da er auf die Verheißung begründet ist, um die Mittheilung von Gütern, um die Ertheilung eines ewigen Besitzes, einer κληρονομια*); ehe der Opfertod Christi erfolgt war, war Christus als der von Gott bestellte Heilsmittler, bei dem eine Loskaufung von den zur Zeit des alten Bundes begangenen Uebertretungen für seine Person nicht erforderlich war, im alleinigen Besitz jener Güter; erst durch ihn und von ihm sollten und konnten auch die Berufenen ihre κληρονομια empfangen. Aus diesen Gründen konnte der neue Bund auch als ein Vermächtniß der verheißenen Güter, und Christus, der Mittler des neuen Bundes, als der, welcher dieselben den Berufenen vermacht hat, d. h. als Erblasser betrachtet

*) „Der Begriff des Erbes leitet sehr leicht zu dem Gedanken an ein Testament oder Vermächtniß; und weil die göttliche Verheißung von einem Erbe redete, so konnte man sagen: Diese göttliche Verheißung hat eben damit schon die Form eines Testamentes." Menken, 1831. S. 138. —

werden *). Es wird Niemand leugnen, daß das Wesen des neuen Bundes dazu vollkommen berechtigt, denselben ein Testament und Christum einen Testator (ὁ διαθέμενος) zu nennen. Ist aber diese Benennung eine auch nur einigermaßen zutreffende, so muß etwas bei einem Testamente so Wesentliches, wie das, daß es erst durch den Tod des Testators bleibende Gültigkeit erhält, auch auf das Testament Christi Anwendung finden. Deßhalb und weil durch den Zwecksatz in v. 15 die Betrachtung des neuen Bundes als eines Testamentes schon vorbereitet war, konnte der Vf. den Gedanken, daß der Tod Christi das Mittel war, durch welches die zum ewigen Erbe Berufenen in den Besitz desselben gesetzt wurden, unmittelbar durch den allgemeinen Satz begründen: „Denn wo ein Testament ist, da muß der Tod des Testators constatirt sein; denn ein Testament ist bei Todten (d. h. unter der Bedingung, daß die gestorben sind, welche es gemacht haben) fest, indem es niemals Gültigkeit hat, wenn der Testator am Leben ist“ (v. 16 f.). Wir wenigstens können nicht finden, daß der Vf., indem er das Wort διαθήκη in v. 15 in der Bedeutung „Bund“ und in v. 16 in der Bedeutung „Testament“ gebrauchte, „eine gewisse Ungenauigkeit und Verwirrung“ in seine Beweisführung gebracht hat **). Der in Bezug auf jedes Testament gültige, ganz allgemeine Satz muß auch vom neuen Bunde, sofern er ein Testament Christi ist, gelten. Wie ein Testament bei Lebzeiten des Testators noch verändert werden kann, wie in diesem Falle noch keiner der Erben einen Anspruch darauf stützen kann, wie es vor dem Tode des Testators keinerlei rechtliche Folgen hat, so ist's auch mit dem Testamente Christi, welches der Sache nach mit „der Verheißung“ identisch ist. Zu Lebzeiten Christi hat es noch keinerlei Folgen; keiner der Berufenen kann auf Grund desselben in den Besitz der verheißenen Güter treten. Wie dort nach menschlichem, so ist hier nach göttlichem

---

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Menken's, 1831. S. 139 ff. —
**) Gegen Bleek und Lünem. —

Rechte der Tod des Testators erforderlich, damit das Testament, d. i. die Verheißung, fortan für die Erben in Kraft und Wirksamkeit trete. Ohne den Tod Christi würde weder die Verheißung Gottes, noch der Wille unseres Heilsmittlers uns die verheißenen Güter zu schenken, uns etwas nützen. Allerdings ist der Grund, aus welchem nach menschlichem Rechte ein Testament erst nach erfolgtem Tode des Testators rechtskräftig wird, ein anderer, als der, aus welchem nach göttlichem Rechte das Testament Christi erst nach seinem Tode in Kraft treten konnte; denn der Grund ist hier die Nothwendigkeit einer Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen; aber diese Verschiedenheit kommt hier nicht in Betracht; nur das, daß der Tod Christi nothwendig war, nicht aber der Grund, aus welchem er nothwendig war, liegt im Kreise der Anschauung, nach welcher der neue Bund ein Testament Christi genannt werden kann. Jenen Grund selbst aber hatte der Vf. ja unmittelbar zuvor (v. 15) namhaft gemacht, und er konnte daher eine unpassende und zu weit gehende Anwendung der allgemeinen Sätze v. 16 f. um so weniger besorgen. — —

Der alte Bund ist nun allerdings nicht eben so leicht wie der neutest. als ein Testament zu betrachten. Aber wie jener in Allem ein Abbild von diesem ist, und wie in ihm wenigstens eine σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10, 1.) den Bundesgliedern gegeben wurde, so muß auch bei der Schließung desselben eine σκιά des Todes des neutest. διαθέμενος vorhanden gewesen sein; es ist dies eine aus dem vorbildlichen Character des ganzen alten Bundes sich ergebende Nothwendigkeit. Eine σκιά d. h. „ein unbestimmtes, in Dunkelheit verschwimmendes Schattenbild“ *) eines Testamentes muß man also auch im alten Bunde, und ein solches Schattenbild des Todes des neutest. Testators in der Art der Schließung desselben erkennen können; und letzteres Schattenbild ist wirklich vorhanden in dem Bundesopfer. Darum

*) Vgl. §. 58.

kann der Vf. die allgemeinen Sätze über die Gültigkeit eines Testamentes (freilich nur weil sie auf den neuen Bund Anwendung finden) als einen Grund des Bundesopfers geltend machen, indem er v. 18 sagt: „Weßhalb auch nicht einmal der erste Bund ohne Blut eingeweiht worden ist.“ Wenn er auch hier in dem zu πρώτη zu ergänzenden διαθήκη diesem Worte wieder die Bedeutung „Bund“ gibt, so dürfen wir ihm darum ebensowenig, wie beim Uebergang von v. 15 zu v. 16 „eine Ungenauigkeit und Verwirrung“ seiner Beweisführung Schuld geben; obige Bemerkungen dürften zeigen, daß — die Anerkennung der Vorbildlichkeit des alten Bundes vorausgesetzt — das ὅθεν trotzdem logisch ganz richtig, klar und überzeugend ist. Daß der Vf. sich aber wohl bewußt war, daß das Bundesopfer nur ein sehr unvollkommenes Schattenbild des Todes des neutest. διαθέμενος ist, hat er durch das, von keinem *) der neueren Ausleger genügend beachtete οὐδὲ (auch nicht einmal), so wie durch die gewählten Worte (χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται) **) so klar angedeutet, daß man sich nicht durch Gründe, wie der, daß nach unserer Erklärung die Opferthiere als διαθέμενοι oder als an Gottes, des Testators, Statt getödtet betrachtet sein müßten, zur Verkennung des Gedankenganges hätte verleiten lassen sollen ***).

---

*) Von Delitzsch gilt jedoch die obige Bemerkung nicht. —

**) Vgl. darüber Bleek z. d. St., S. 566.

***) Den Gedankengang haben im Wesentlichen in der obigen Weise Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch angegeben; namentlich nehmen diese Ausleger, wie wir, einen Wechsel in der Bedeutung des Wortes διαθήκη an. Andere dagegen suchen diesen, wie uns scheint, ganz unbedenklichen Wechsel zu beseitigen und zwar in doppelter Weise. Hofmann, II. S. 301 ff. (vgl. S. 298) will in der ganzen Stelle von v. 15 an, und überhaupt im N. T. διαθήκη weder durch „Bund“, noch durch „Testament“, sondern durch „Verfügung“ übersetzen. Allein dieser Versuch ist als durchaus mißlungen zu betrachten. Vgl. S. 67 f. Anm. Aber auch mit dem entgegengesetzten Versuche, den nach dem Vorgang einiger älterer Ausleger Ebrard gemacht hat, mit dem Versuch nämlich, auch für v. 16 f. die

Das Resultat, welches wir nun aus der ganzen Stelle entnehmen können, ist: Christus, der neutest. Hohepriester, ist der Mittler des neuen Bundes, sofern er 1) anfangs

---

Bedeutung „Bund" festzuhalten, können wir uns nicht befreunden. Wir bemerken dagegen nur Folgendes: 1) Der von Hofmann a. d. a. St. erhobene Einwand, daß die nach Ebrard aus dem Context v. 15 von selbst sich ergebende Restriction (in v. 16 f. sei nur von Bündnissen mit Gott die Rede) unstatthaft ist, ist durch die Bemerkungen Ebrard's in der S. 68 Anm. angeführten Abhandlung nicht entkräftet. Denn so gewiß auch Restrictionen aus dem Zusammenhang supplirt werden dürfen, so können doch so ganz allgemeine Sätze, wie v. 16 f., unmöglich so restringirt werden, daß das Gebiet, auf welchem sie gelten, nur noch zwei bestimmte, und dazu ausdrücklich namhaft gemachte Fälle (v. 15 u. 18) umfaßt. Wenn man nämlich auch in der Schrift mehrere Bündnisse mit Gott auffinden kann, so redet doch unser Vf. immer nur von zwei Bündnissen, der πρώτη und der καινὴ διαθήκη (S. 72); und es ist sehr unwahrscheinlich, daß er hier andere Bündnisse (etwa das mit Noah oder mit Abraham u. dgl.) diesen beiden zur Seite gestellt haben sollte. 2) Unter dem διαθέμενος in v. 16 f. versteht Ebrard den Sünder, der mit Gott in ein Bundesverhältniß getreten ist, und dessen Stellvertreter in dem einen Fall Christus und in dem andern das Opferthier ist; und ohne diese Annahme wären die Sätze in v. 16 f. allerdings sinnlos. Allein es ist rein unmöglich den Menschen in Beziehung auf ein mit Gott geschlossenes Bündniß ὁ διαθέμενος zu nennen; denn nicht „in einen Bund eintreten", sondern „einen Bund schließen" heißt das Wort; und der Bundschließende ist (trotz Esr. 10, 3. und 2 Reg. 11, 17.) nicht der Mensch, sondern Gott. — Was Ebrard gegen unsere Auffassung einwendet, beruht theilweise auf ungerechtfertigter Ausdehnung der Vergleichung des neuen Bundes mit einem Testamente. Daß die vv. 16 f. nach unserer Auffassung den Zusammenhang nicht unterbrechen, geht wohl aus unserer Erörterung hervor. Daß der Satz: „wo ein Testament ist, da ist's nothwendig, daß der Tod des Testators constatirt ist", einen guten Sinn hat, zeigt v. 17, der ihn begründet und erklärt; die ἀνάγκη ist natürlich darin begründet, daß das vorhandene Testament sonst nicht gültig ist. — Dem μήποτε brauchen wir keineswegs die Bedeutung von μήπω zu geben; denn es ist buchstäbliche Wahrheit, daß ein Testament niemals gilt, so lange der Testator lebt. Ob endlich im A. T. Spuren von Testamenten vorkommen oder nicht, können wir dahingestellt sein lassen, da es jedenfalls zur Zeit des Vf's eine bekannte Sache war, was ein Testament sei und wie sich's damit verhalte. —

allein im Besitz der durch „die Verheißung“ den „Berufenen“ in Aussicht gestellten Güter ist, während diese dieselben von ihm und durch ihn erhalten; sofern er 2) einen Tod erduldet hat, durch welchen jene „Berufenen“ von der Macht der zur Zeit des ersten Bundes begangenen Sünden losgekauft sind, so daß die, die Grundlage des neuen Bundes bildende Verheißung, und damit auch der eigene Wille Christi, ihnen die verheißenen Güter mitzutheilen, erfüllt werden konnte; sobald dies geschehen war, war der neue Bund gestiftet; sein Opfertod vergleicht sich darum dem Bundesopfer, und sein Blut ist τὸ αἷμα τῆς διαθήκης (10, 29. 13, 20. vgl. 9, 20.). —

Auf dem Grunde der eben entwickelten Gedanken ruht die in 11, 39 f. vorliegende Anschauung, daß das κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν für keinen Menschen eintreten kann, bevor die allgemeine τελείωσις durch die hohepriesterliche Selbstdarbringung Christi (objective) erfolgt ist. Ebenso ruht darauf die Aussage: Christus sei aufgetreten*) als Hohepriester der zukünftigen Güter (9, 11.). Τὰ μέλλοντα ἀγαθά ist nämlich ein dogmatischer terminus technicus zur Bezeichnung der durch die ἐπαγγελία in Aussicht gestellten neutest. Heilsgüter**); diese sind dadurch den weit geringeren (vgl. 10, 1.) Gütern der gegenwärtigen (9, 9.) d. i. der alttestam. Zeit gegenübergestellt. Im Gegensatz zu den alttest. Hohepriestern, welche Niemanden der verheißenen Güter theilhaftig

---

*) Παραγενόμενος kann nicht mit Ebrard als „adjectivisches Attribut“ zu ἀρχιερεύς gezogen und durch „ein gegenwärtiger“ Hohepriester übersetzt werden; denn das Wort kann diese Bedeutung gar nicht haben. —

**) Die Erklärung Hofmann's, II. S. 292 und Delitzsch's, nach welcher nur von den auch jetzt noch zukünftigen Gütern, die den Christen erst im Himmel oder zur Zeit der Parusie zu Theil werden, die Rede sein soll, beruht auf einer Verkennung des feststehenden terminus technicus. Ebenso die Bedenken Ebrard's gegen die Lesart μελλόντων. —

machen konnten, wird Christus ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν genannt, weil er von Gott den Auftrag und die Vollmacht empfangen hat durch sein hohepriesterliches Werk, von welchem eben in diesen Versen die Rede ist, das Volk Gottes in den Besitz der μέλλοντα ἀγαθά zu setzen, oder, was dasselbe ist, es der Erfüllung der ἐπαγγελία theilhaftig zu machen. Die oben erörterte Stelle 9,15 ff. ist die einfache Erklärung des Ausdrucks „Hohepriester der zukünftigen Güter". — Auch die Verbindung der Worte ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου mit der Bezeichnung Christi: τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν in 13,20.*) erklärt sich aus jener Stelle. Christus heißt nämlich der große Hirte der Schafe, weil er über das Volk Gottes gesetzt ist, um demselben durch Ertheilung der verheißenen neutest. Güter Leben und volles Genüge zu geben; daß er aber diese Stellung einnimmt und diesen erhabenen Hirtenberuf übt, ist darin begründet, daß durch seine hohepriesterliche Selbstdarbringung der neue, ewige Bund aufgerichtet worden ist; denn ohne die Darbringung des Bundesblutes hätte wegen der zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen Niemand die verheißenen Güter empfangen können. —

§. 70.

Wie weit erstrecken sich die Wirkungen des Opfers Christi?

Einige Stellen unseres Briefes haben die Meinung veranlaßt, der Vf. unseres Briefes beschränke die Wirkungen des Opfers und überhaupt die ganze Heilswirksamkeit Christi auf die Glieder des alttest. Bundesvolkes. — Außer den

---

*) So verbinden Tholuck (Ebrard) und Lünem.; gegen andere Verbindungen der bezeichneten Worte, namentlich gegen die von Bleek, De Wette und Delitzsch vorgezogene Verbindung mit ὁ ἀναγαγών vgl. Lünem. — Daß die Auferweckung Jesu kraft des Blutes Christi geschah, wird uns Delitzsch schwerlich als einen biblischen Gedanken zu erweisen vermögen. —

Stellen 2, 16. 17. 4, 9. 13, 12., welche wir schon S. 168 ff. beleuchtet haben, scheint besonders die Stelle 9, 15. für diese Meinung zu sprechen; denn hier ist nur von einer Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen die Rede, und dabei kann der Vf. natürlich nur an das alttest. Bundesvolk denken. — Näher besehen, kann aber doch diese Stelle die erwähnte Ansicht nicht begründen. Denn sie steht in einem Zusammenhange, welcher es nahelegte, nicht die Uebertretungen überhaupt, sondern speciell die zur Zeit des ersten Bundes begangenen zu nennen, wie leicht aus dem zu ersehen ist, was wir im vorigen §. über diese Stelle gesagt haben. Es ist aber dadurch nicht ausgeschlossen, daß der Tod Christi auch eine Loskaufung von allen Uebertretungen, von wem sie auch begangen sein mögen, ist. Man hat um so weniger ein Recht, eine solche Folgerung aus dieser Stelle zu ziehen, da der Vf. anderwärts schlechthin von der ἀθέτησις der Sünde (9, 26.), oder dem καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν (1, 3.) redet. —

Ja wir finden in unserem Briefe auch ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß Christus der Heilsmittler für Alle ist, und daß sein hohepriesterliches Werk der ganzen Menschheit zu gute kommen soll. In 2, 9. sagt der Vf. ausdrücklich, Christus habe durch die Gnade Gottes zum Besten eines jeden (ὑπὲρ παντός) den Tod schmecken sollen. Der Vf. hatte hiernach eine klare Erkenntniß davon, daß nach der Gnadenabsicht Gottes der Tod Christi jedem einzelnen Menschen, ohne Ausnahme, zu gute kommen sollte *). Ebenso bezeugt das τούτους ὅσοι in 2, 15., daß die segensreichen Wirkungen des Todes Jesu sich zwar auf die in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangenen Wesen beschränken, sich aber auch auf diese alle, ohne Ausnahme, erstrecken **).

*) Dies erkennt auch Köstlin, Abhdl. 1853. S. 415 an; man vgl. was derselbe S. 415—419 über die Frage, welche uns hier beschäftigt, bemerkt. —

**) Vgl. Hofmann, II. S. 275 und Delitzsch z. d. St. —

Ferner sagt der Vf. in 5,9., Christus sei der Ursächer des ewigen Heils τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν; hier ist allerdings der Kreis derer, denen Christus wirklich das ewige Heil ertheilt, begrenzt durch die Worte: „welche ihm gehorsam sind." Aber die begrenzende Bestimmung betrifft nur das Verhältniß zur Person Christi, nicht aber den Unterschied von jüdischer oder heidnischer Abstammung, von welchem vielmehr durch das hinzugefügte πᾶσιν angedeutet ist, daß er ohne Einfluß auf die Erlangung oder Nichterlangung des Heils ist. Auch in allen andern Stellen, in welchen der engere Kreis bezeichnet ist, an welchem sich die, die ganze Menschheit umfassende Gnadenabsicht Gottes wirklich erfüllt, ist es nichts Anderes, als das Verhältniß zu Christo, welches dem Einzelnen seinen Platz innerhalb oder außerhalb dieses Kreises anweist; vgl. z. B. 7,25.: τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ; 9,28.: τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις u. add. Stll. — Daß daraus, daß der Vf. in 2,10. πολλούς und nicht πάντας und ebenso 9,28. πολλῶν und nicht πάντων geschrieben hat, nicht gefolgert werden kann, daß der Tod Christi nur für eine bestimmte Vielheit, nicht aber für alle Menschen, Bedeutung habe, brauchen wir kaum zu bemerken. Denn πολλούς und πολλῶν soll an diesen Stellen nur das aussagen, daß die Zahl der Söhne, welche Gott zur Herrlichkeit führte, und die Zahl derer, deren Sünden Christus getragen hat, groß ist, ohne Rücksicht darauf, ob sie alle Menschen oder nur einen bedeutenden Theil derselben in sich schließt.

Die Wirkungen des Opfers Christi sollen sich also nach der Gnadenabsicht Gottes auf die ganze Menschheit erstrecken, und sie erstrecken sich auch in der Wirklichkeit auf alle an Christum Gläubigen ohne Unterschied. —

Die Meinung dagegen, unser Vf. lehre auch, daß die heilsamen Folgen des Todes Jesu über die Menschenwelt hinaus auf die ganze Schöpfung und namentlich auf die Engelwelt sich erstrecken, beruht auf einer irrigen Auffassung

des Ausdrucks ὑπὲρ παντός in 2,9.*), und hat die ausdrückliche Erklärung des Vf's: „denn er nimmt sich ja doch nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an" (2,16.) gegen sich. —

Eine andere Frage ist: „ob das Opfer Christi nur der zur Zeit seiner Darbringung lebenden Generation zu gute komme oder auch allen vergangenen und künftigen Generationen." Unsere Antwort auf dieselbe kann kurz sein. Wir haben schon oben daran erinnert, daß der Vf. ganz allgemein von einer Tilgung der Sünde durch das Opfer Christi redet. Er schreibt demselben aber auch ganz ausdrücklich eine rückwirkende Kraft zu, und lehrt, daß die Gläubigen des alten Bundes vermöge der Darbringung desselben vollendet und der Erfüllung der Verheißung theilhaftig geworden sind. Dies geht aus 9,15., aus 9,26., wo vorausgesetzt ist, daß die Wirkungen des Opfers Christi sich bis auf die ersten Menschen zurückerstrecken (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου), und aus 11,39 f. hervor **). Nicht so ausdrücklich spricht der Vf. von den segensreichen Folgen des Opfers Christi für die künftigen Generationen; es hängt dies mit seiner Erwartung des baldigen Eintritts der Parusie zusammen; aber seine Aussagen über die Vollgültigkeit und Allgenugsamkeit des ein und für allemal dargebrachten Opfers Christi in 9,25.—10,18., namentlich der Ausspruch 10,14., ferner der Gedanke: Christus habe eine ewige Erlösung erfunden (9,12.) und endlich auch die Bezeichnung des neuen Bundes als eines ewigen (13,20.) lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß nach der Lehre des Vf's die einmalige Selbstdarbringung Christi ihre sich

*) Diese schon von Origenes, Theodoret, Oekumenius und Theophylakt vorgetragene Auffassung hat neuerdings Ebrard (etwas modificirt) mit der Lesart χωρὶς θεοῦ (für χάριτι θεοῦ), welche wohl jene Auffassung veranlaßt hat, in Schutz genommen. Vgl. dagegen Bleek, Lünem. und Delitzsch z. d. St. —

**) Vgl. was wir über die beiden zuletzt angeführten Stellen in §. 63 und 67 bemerkt haben. —

stets gleich bleibenden, heilsamen Wirkungen auf alle menschlichen Generationen bis zum Ende der Tage übt und üben wird *). —

Endlich fragt sich noch, ob das Opfer Christi jede Art von Sünden sühnt, oder nicht. Köstlin **) behauptet, es habe nach der Lehre unseres Briefes nur für die vor der Bekehrung begangenen Sünden ***) und für die Schwachheits- und Uebereilungssünden, die nach der Bekehrung begangen werden, sühnende Kraft. Allein die Stellen, welche er dabei im Auge hat, begründen diese Angabe keineswegs. In 9,15. ist nicht von den vor der Bekehrung, sondern von den zur Zeit des alten Bundes begangenen Uebertretungen die Rede; schon deßhalb ist eine Berufung auf diese Stelle unstatthaft; sie ist es aber um so mehr, wenn das, was wir im vorigen und zu Anfang dieses Paragraphen über diese Stelle bemerkt haben, richtig ist. Ebensowenig hat Köstlin ein Recht, sich für den zweiten Theil seiner Behauptung auf 10,26. (vgl. 4,15.) zu berufen. Denn mit dem ἑκουσίως ἁμαρτάνειν in 10,26. bezeichnet der Vf. anerkanntermaßen nicht jede Art wissentlicher und vorsätzlicher Sünden, sondern nur den bewußten Abfall von Christo. Diese muthwillige Sünde des bewußten Abfalls von Christo, deren Natur später näher geschildert werden soll, ist nach 6,4 ff. 10,26 ff. 12,15 ff. allerdings eine Sünde, welche durch das Opfer Christi nicht gesühnt ist, und von welcher das Blut Christi das Gewissen nicht reinigt. Für alle andern Sünden aber hat die hohepriesterliche Selbstdarbringung Christi

---

*) Die Meinung, der Vf. schreibe dem Tode Christi nur rückwirkende Kraft zu, ist also ein grundloser Irrthum (gegen Ritschl, 1te Aufl. S. 270 f. u. Abd.). —

**) Vgl. Köstlin Abhandl. 1854. S. 471 f.

***) Auf diese Sünden haben Löffler und Reiche vermeintlich nach der Lehre des N. T's die Sündenvergebung beschränkt; vgl. Tholuck zu 9,15. —

ewig frische und stets sich gleich bleibende sühnende und reinigende Kraft *).

So kommt denn auch nach der Lehre unseres Briefes was Christus gethan und gelitten hat allen Sündern vom ersten bis zum letzten, der in diese Welt kommen wird, allen Sündern aus allen Geschlechtern und Zungen und zwar in Betreff aller ihrer Sünden zu gut. Nur die ὑπεναντίοι (10,27.) sind ausgeschlossen, die ungläubig und Christo feindselig bleiben oder durch die Sünde des **bewußten Abfalls wieder werden**. —

Drittes Capitel.

Die noch fortdauernde Wirksamkeit Christi, des Hohepriesters nach der Weise Melchisedeks, zur Erhaltung und Vollendung des neutest. Gottesreiches.

§. 71.

Die Fürbitte Christi.

Zu vgl.: Sal. Deyling: Jesu Christi ἐμφανισμός in conspectu dei (Hebr. 9,24.); in seinen Observatt. sacr. ed. 3. IV. S. 539—580.

Was wir bisher von der hohepriesterlichen Wirksamkeit Christi erörtert haben, hat seine Analogie in den Verrichtun-

*) „Manchmal wägen die Menschen ihre Sünden gleichsam ab, wenn sie ihnen in ihrem Gewissen aufgedeckt werden, und machen darin einen solchen Unterschied, der dem neuen Bunde großen Eintrag thut. Weil sie die vollgültige Versöhnung im Blut des Lammes und die Rechte des Gnadenstuhls noch nicht erkannt haben, so hört man sie manchmal klagen: Wenn nur dies oder das nicht geschehen wäre. Nur dies Einzige macht mir hauptsächlich zu thun. Mit allen andern Sünden könnte ich noch eher fertig werden; aber das ist zu arg, das kränket mich in meiner Seele, das naget mich beständig in meinem Gewissen. Diese Sprache zeiget an, daß man weder die Sünde, noch die Gnade des neuen Bundes recht erkannt habe. — Jesus, der Stifter desselben, hat die Sünde der ganzen Welt sammt allen ihren bösen Früchten an seinem Kreuz zusammengenommen, und auf einmal so völlig abgethan, daß man beim Zeugniß des Evangelii nun keinen Unterschied mehr weder in Ansehung der vielen, noch der großen Sünden machen darf." Steinhofer, S. 212 f. —

gen der alttest. Hohepriester, und ist von Christo ein und für allemal gethan worden. Seit der Zeit seiner Erhöhung hat er damit nichts mehr zu thun. Aber seine hohepriesterliche Thätigkeit hat darum nicht aufgehört; er ist ja seitdem Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, und hat als solcher ein ewiges Hohepriesteramt. — Diese Ewigkeit seines hohepriesterlichen Amtes*) dürfen wir nicht willkürlich beschränken. Zwar meint Bleek**), dasselbe könne keine „ganz endlose Dauer" haben, „da wir uns namentlich auch nach der Anschauungsweise unseres Briefes die Ausübung der hohepriesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel nicht als weiter sich erstreckend denken dürfen, als wie sein Sitzen zur Rechten des Vaters, welches dauern wird, bis Alles ihm unterworfen und alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht sind." Allein wir haben schon früher gesehen***), daß die Idee, Christus werde dereinst aufhören zur Rechten Gottes zu sitzen ohne Grund in unsern Brief hineingetragen worden ist. — Will man aber sagen, Christus könne doch nur so lange als Hohepriester thätig sein, als noch eine Sühnung von Sünden geschehen müsse, d. h. bis zum Ende der Welt†), so ist zu antworten, daß der Vf. unseres Briefes auch noch andre hohepriesterliche Verrichtungen kennt, als die sündensühnende. Wäre die letztere das einzige hohepriesterliche Geschäft, so könnte freilich von einer ewigen, aber auch überhaupt von einer noch fortdauernden hohepriesterlichen Wirksamkeit Christi nicht die Rede sein; denn die Sünden sind durch sein ein und für allemal dargebrachtes Opfer gesühnt. Wir werden aber sehen, daß jene andern hohepriesterlichen Geschäfte Christi der Art sind, daß wir keinen Grund haben, die Ewigkeit seines Hohepriesteramtes den klaren Aussagen des Vf's zuwider zu beschränken. —

---

*) Vgl. S. 459 f. —

**) Zu 5,6.

***) Vgl. S. 352 f. —

†) So Schlichting zu 5,6.

Daß Christus im himmlischen Heiligthum fortwährend thätig zu denken ist, zeigt schon die Stelle 10,21., wo er als ein großer, über das Haus Gottes *) gesetzter Priester bezeichnet ist. Denn wenn er über das Haus Gottes gesetzt ist, so muß er auch Amtsverrichtungen in demselben zu vollziehen haben. Er heißt ja auch *λειτουργός* des himmlischen Allerheiligsten (8,2.), und er übt als solcher seine Amtsverrichtungen ununterbrochen, Tag für Tag, wie der Vf. in den Worten *καθ' ἡμέραν* in 7,27. angedeutet hat**). —

Diese ununterbrochene und ewige hohepriesterliche Thätigkeit Christi besteht vor Allem in der Fürbitte für Alle, welche Glieder des durch ihn gegründeten Reiches Gottes sind. Christus ist in den Himmel eingegangen, um jetzt vor dem Angesichte Gottes für uns gegenwärtig zu sein (*νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*, 9,24.) ***);

---

*) Daß hierunter das himmlische Heiligthum zu verstehen ist, ist von allen neueren Auslegern anerkannt; nur Hofmann, II. S. 320 will darunter wieder die christliche Gemeinde verstehen, was aber wider den Zusammenhang mit v. 19 f. ist. — Delitzsch sucht beide Auffassungen mit einander zu verbinden, was aber ebenfalls unstatthaft ist. —

**) Vgl. Hofmann, II. S. 286 f. —

***) Hofmann, II. S. 308 will zwar nicht zugeben, daß in diesen Worten das *νῦν* von der dauernden Gegenwart und das *ἐμφανισθῆναι* von einem stetigen Erscheinen zu verstehen sei; vielmehr sei hier von dem einmaligen Erscheinen Christi vor Gott bei seinem Eingang in den Himmel die Rede. Dies beweise der infin. Aor. und der Begriff des Verbums. — Allein dies ist ein Irrthum; *νῦν* kann nur aus dem Gegensatz zu dem Aor. *εἰσῆλθεν* erklärt werden, und kann daher nur die dauernde Gegenwart bezeichnen; — *ἐμφανισθῆναι* darf man aber allerdings nicht durch „zu erscheinen" übersetzen, was auf die unrichtige Vorstellung führen würde, als ob Christus nicht fortwährend vor Gott gegenwärtig sei; der Ausdruck des Vf's ist genauer; gerade weil das Verbum seinem Begriffe nach das Vor-die-Augen-kommen bezeichnet, hat er nicht inf. praes., sondern inf. Aor. geschrieben; wörtlich muß man übersetzen: „um jetzt erschienen zu sein," was so viel ist als: „um gegenwärtig zu sein"; die Hofmann'schen Einwendungen gegen die sonst allgemein anerkannte Auslegung sind also unbegründet. Daß in den obigen Worten wirklich etwas über die fortgehende hohepriesterliche Thätigkeit Christi ausgesagt sein muß, zeigt auch der folgende durch *οὐδέ* angeschlossene Satz (v. 25), welcher besagt, was dagegen Christus nicht fortwährend thut. —

die Aufgabe, welche er in seinem ewigen Leben erfüllt, ist: diejenigen welche durch ihn zu Gott nahen fürbittend zu vertreten (πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, 7,25.). Auf die Frage was wir unter dieser stetigen Fürbitte zu verstehen haben, antwortet Tholuck: es sei ein bildlicher Ausdruck für den Gedanken der „fortdauernden Wirksamkeit der einmal geschehenen Versöhnung"*) und: der Terminus bezeichne „die ihre (der Gläubigen) ewige Vollendung und Selbstbefriedigung auswirkende Energie des Erlösungsprincips"**). Früher (2te Aufl. zu 7,25.) hatte Tholuck unter der Fürbitte „die segnende Wirkung, welche der Erlöser fortwährend auf seine Gemeinde ausübt, kraft der einmal gestifteten Erlösung" verstanden. — Allein diese Antworten können nicht genügen; durch die erste wird die inhaltsreiche und lebensvolle Vorstellung zu einem abstracten Gedanken verflüchtigt; und durch die zweite wird derselben ein ganz anderer Gedanke untergeschoben. Ist dies einmal geschehen, dann läßt sich freilich die königliche Thätigkeit Christi von der fürbittenden nicht mehr sondern. Aber das Segnen gehört der andern Seite der mittlerischen Thätigkeit Christi an; als Vertreter Gottes den Menschen gegenüber segnet er; dagegen als Vertreter der Menschen Gott gegenüber legt er Fürbitte ein; beim Segnen ist seine Thätigkeit seinen Brüdern, beim Fürbitten dem Vater zugewandt; das Segnen ist Frucht und Folge seiner Fürbitte, fällt aber mit dieser nicht zusammen. — Besser ist die Antwort Schleiermacher's***) auf unsere Frage: „Christus bleibt vermöge des in seiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältnisses

*) Tholuck, das A. T. im N. T. S. 107 f.; schon Winzer (vgl. §. 53), I. S. VIII. bemerkt gegen diese Ansicht: solam vim mortis Christi perennem qui putant indicari, effectum cum caussa confundunt. —

**) Derselbe zu 7,25.; vgl. auch Tittmann, Opuscc. theol. S. 226—228.

***) Der christliche Glaube (2te Aufl.), II. S. 159 f.

zu uns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, indem er, wie der Hohepriester, unser Gebet vor Gott bringt, und die göttlichen Segnungen uns zuführt." — „Christus bittet für uns" will sagen: Es besteht (wenn auch keine intercessio verbalis, so doch) ein beständiger, lebendiger Verkehr zwischen Christus, als dem hohepriesterlichen Vertreter der Seinigen, und Gott dem Vater; unsere Anliegen macht unser himmlischer Hohepriester, der Mitgefühl hat für unsere Schwachheiten (4,15.), fortwährend zu seinen eigenen, persönlichen Anliegen*), der Verkehr der Gläubigen mit Gott ist immer durch Christum vermittelt, und ebenso auf der andern Seite der Verkehr Gottes mit den Gläubigen (was aber natürlich nicht mehr in das Gebiet des Begriffs der Fürbitte fällt). Nicht die ein und für allemal vollbrachte Versöhnung, sondern die fortwährende persönliche Lebensthätigkeit Christi bildet das Mittelglied zwischen menschlichem Bitten und göttlichem Erhören, zwischen

*) „Johannes denkt sich den lebendigen Christus als persönlich fortwirkend in seinem Werke, als den, welcher mit derselben heiligen Liebe, mit der er auf Erden sein Werk als Vermittlung für die sündige Menschheit vollbrachte, fortwirkt in seinem verklärten Zustande bei seinem Vater. Er ist es, in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, durch den der Zusammenhang der durch ihn erlösten und mit Gott versöhnten Menschheit mit Gott als dem Vater stets vermittelt wird." Neander zu 1 Joh. 2,1. — „Wie er als unser Sachwalter und Vormund beim Vater mit ihm eigentlich darüber rede, und worin denn die Art und Weise seiner Fürsprache bestehe, das ist uns unausforschlich und dem Menschenverstande auf Erden unbegreiflich. Doch hat er sein Beten, wie er's dem Herzen seines Vaters hinlegt, einmal auf Erden mit Menschenworten (Joh. 17) ausgesprochen, und es von sich mit lauter Stimme hören lassen, damit wir wissen möchten, was der Sinn seines Herzens über uns beständig ei, und was er nun in göttlicher Art vorbringe, nachdem er vom Vater in ihm selbst verklärt worden ist." Steinhofer, S. 193. Vgl. überhaupt, was derselbe S. 164 f. und S. 190 ff. von der Fürbitte Christi sagt. —

göttlichem Geben und menschlichem Nehmen. — Allerdings gründet sich diese fürbittende Thätigkeit Christi auf sein ein und für allemal dargebrachtes Opfer, aber sie beschränkt sich keineswegs darauf, daß Christus „stets beim Vater sein Versöhnungsopfer geltend macht" *). —

Es ergibt sich aus dem vorhin Gesagten, daß es mit der fürbittenden Thätigkeit Christi enge zusammenhängt, daß die Christen durch ihn zu Gott nahen (vgl. τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, 7,25.) und durch ihn (δι' αὐτοῦ) das Opfer des Lobes Gott allezeit darbringen (13, 15.). Denn als unser für uns bittender Vertreter bringt er unsere Bitten, aber auch unser Lob und unsern Dank vor Gott. Darum ist auch die Ermahnung zu Gott zu nahen in 10, 19 ff. nicht nur dadurch begründet, daß er uns durch sein Opfer den Weg zum Allerheiligsten eröffnet hat, sondern auch dadurch, daß wir einen großen Priester, der über das Haus Gottes gesetzt ist, haben; und ebenso 4, 16. (vgl. v. 15) dadurch, daß wir einen Hohepriester haben, der Mitgefühl hat für unsere Schwachheiten. —

Uebrigens nöthigt Nichts zu der Annahme, daß diese fürbittende Thätigkeit Christi einmal aufhören wird. Christus bleibt der Vermittler unserer Bitten **) und unseres Lobes und Dankes, auch wenn wir längst ganz sündlos geworden sind. Daß dies die Anschauung des Vf's ist, darauf deutet die Beziehung, in welche 7, 25. die Fürbitte Christi zu seinem ewigen Leben gesetzt ist; das letztere bethätigt sich eben in ewiger Fürbitte ***). —

*) Gegen Martensen Dogmatik, §. 169. Irgend eine Verflüchtigung oder Entleerung des Begriffs der Fürbitte ist der Grund davon, daß die meisten neueren Dogmatiker dieser fürbittenden Thätigkeit Christi keine besondere Stelle in der Lehre von seinem hohepriesterlichen Amte einräumen wollen.

**) Oder werden wir in der Ewigkeit Nichts mehr zu wünschen und zu bitten haben? Vgl. die Note am Schluß von §. 72. —

***) Quale hoc et quantum amoris erga nos pignus est quod nobis Christus, non sibi vivit! Quod receptus est in beatam aeternitatem, ut in coelo regnet, id causa nostra factum Apostolus pronuntiat. Ergo et vita, et regnum, et gloria Christi in salutem nostram, tanquam in suum scopum desti-

§. 72.

Die helfende und Heil spendende Thätigkeit des himmlischen Hohepriesters.

Wie der himmlische Hohepriester als Vertreter der von ihm erlösten Gemeinde sich mit seiner fürbittenden Thätigkeit an Gott wendet, so kehrt er sich als der von Gott verordnete Heilsmittler in der andern Seite seiner hohepriesterlichen Thätigkeit seiner Gemeinde zu. —

Des Samens Abrahams nahm er sich nicht nur an, indem er durch seine Opferdarbringung die Sünden des Volkes Gottes sühnte, so daß das Sich-annehmen eine der Vergangenheit angehörige Thatsache wäre; vielmehr ist dasselbe auch eine fortwährende Thätigkeit Christi in seinem himmlischen Hohepriesteramte; darum schreibt der Vf. 2, 16. ἐπιλαμβάνεται im praesens; aus der Vergleichung mit 2, 18. geht nämlich klar hervor, daß der Vf. das βοηθεῖν mit zu dem Sich-an-nehmen rechnet*). —

Nach diesem Verse hilft Christus denen, die versucht werden. In den mannigfachen Versuchungen, mit welchen der Christ zu kämpfen hat, so lange er noch mit Schwachheiten behaftet in dieser Welt der Leiden und Versuchungen lebt, hilft ihm sein barmherziger und treuer Hohepriester im Himmel, indem er ihm zur rechten Zeit die ihm nöthige göttliche Kraft schenkt, ihm dadurch zum Sieg verhilft, ihn, wenn er zu Fall gekommen ist, wieder aufrichtet, und ihm die göttliche Gnade und Barmherzigkeit wieder vermittelt (vgl. 4, 16.). —

Dieses Helfen vollendet sich am Ende in einem vollständigen σώζειν, d. h. in der vollständigen Befreiung aus aller Sündennoth im weitesten Sinne des Wortes und in der

---

nantur, nec quidquam habet Christus quod non in usum nostrum accomodare liceat; quia hac conditione semel nobis a Patre datus est, ut omnia illius nostra sint! Calvin zu 7, 25.

*) Richtig bemerkt Delitzsch; ἐπιλαμβάνεται bezeichne ein in der Menschwerdung angehobenes und von da an sich fortsetzendes Erfassen für den Zweck der Erlösung. —

völligen Mittheilung des verheißenen Heils. Christus bringt die Seinen dahin, daß alle Noth der Versuchung, der noch anklebenden Sünde und des leiblichen und geistlichen Elends, welches die Folge und Strafe der Sünde ist, für sie auf immer und ewig ein Ende hat, und daß sie vollkommen selig sind (7,25.) *). So macht sie Christus immer mehr und am Ende in vollständiger Weise der σωτηρία, des verheißenen Heiles theilhaftig. Darum wird von ihm gesagt, er sei durch seine Vollendung, welche ihn zum Hohepriester nach der Weise Melchisedeks machte, allen, welche ihm gehorsam sind, ein Ursächer des ewigen Heiles (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου) geworden (5, 9.). Von dieser Bezeichnung ist die andere ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, Heerführer des Heils nur in sofern verschieden, als sie außerdem auch die Vorstellung in sich schließt, daß Christus als der Urbesitzer des Heils an die Spitze der Menschheit gestellt, vor dieser herzieht und sie zum gleichen Ziele führt (2, 10.) **). —

Es verdient besondere Beachtung, daß von dieser helfenden, rettenden und Heil spendenden Thätigkeit Christi (die zuletzt angeführte Stelle ausgenommen) immer nur mit Beziehung auf sein hohepriesterliches Amt die Rede ist. Nament-

---

*) Die Worte εἰς τὸ παντελές werden von allen neueren Auslegern (Delitzsch ausgenommen) mit Berufung auf Bleek nicht nur durch „vollkommen, ganz und gar" wiedergegeben, sondern es wird ihnen auch die Bedeutung in perpetuum abgesprochen. Letzteres mit Unrecht! Denn es ist unbestritten und ist in der Natur der Sache begründet, daß εἰς τὸ παντελές, obwohl es zunächst „auf vollständige Weise" heißt, durch den Zusammenhang auch eine Beziehung auf die Zeit erhält. Dies ist offenbar auch hier der Fall; denn „ganz und gar" ist nur der gerettet, der „für immer und ewig" gerettet ist; und daß der Vf. dies in perpetuum (welches für sich allein allerdings den Sinn der Formel nicht vollständig wiedergibt) mit im Sinne hatte, zeigt die ganze Umgebung der Worte, in welcher auf die Ewigkeit des Priesterthums und des Lebens Christi so großes Gewicht gelegt ist. —

**) Vgl. Delitzsch z. d. St. —

lich in 7, 25. (vgl. v. 24) ist das Vermögen Christi, vollständig zu retten, davon abhängig gedacht (vgl. ὅθεν), daß er ein ewiges, auf keinen Andern übergehendes Priesteramt inne hat; und die Worte πάντοτε ζῶν, εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν geben die nähere Erklärung, daß jenes Vermögen darin begründet ist, daß Christus die Gläubigen ewig fürbittend vertritt. Das, daß er der ewige hohepriesterliche Vertreter des Volkes Gottes ist, ist also die Voraussetzung dafür, daß er als der von Gott verordnete Heilsmittler diesem Volke das ewige Heil schenken kann. —

Man könnte sagen, daß doch diese Thätigkeit Christi eigentlich zu seinem königlichen Amte gerechnet werden müsse. Allein, indem der Vf. den erhöhten Christus als den Hohepriester nach der Weise des Priesterkönigs Melchisedek betrachtet, stellt sich ihm die hohepriesterliche und die königliche Würde Christi im innigsten Vereine dar; sein königliches Wirken ist, wenigstens so weit es sich auf die Gläubigen bezieht, zugleich ein hohepriesterliches Thun; und unter diesen Gesichtspunkt stellt es der Vf., weil seine ganze christologische Anschauung von der Idee des Hohepriesterthums Christi beherrscht ist. —

Zu der eben erörterten hohepriesterlichen Thätigkeit Christi gehört auch die Vermittlung derjenigen göttlichen Thätigkeit, welche in den Gläubigen wirkt, was vor Gott wohlgefällig ist; Christus ist es nämlich, durch welchen Gott die Christen befähigt zu jeglichem guten Werke, und ihnen Kraft und Freudigkeit zur Erfüllung seines Willens schenkt (vgl. das allerdings zunächst zu ποιῶν gehörige διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in 13, 21.). So ist — allgemeiner ausgedrückt — die andere Seite der fortwährenden Wirksamkeit unseres himmlischen Hohepriesters die, daß er der Mittler ist, durch welchen Gott uns seine Gaben darreicht, und zuletzt die volle und ewige σωτηρία schenkt. —

In der 13, 20. Christo beigelegten schönen bildlichen Bezeichnung: „der große Hirte der Schafe" ist diese die Gaben Gottes der Gemeinde zutheilende Thätigkeit, mit der

regierenden, schützenden und bewahrenden Wirksamkeit zusammengefaßt. —

Als der auf der einen Seite die Seinen fürbittend vertretende und auf der andern Seite ihnen helfende, sie rettende und ihnen am Ende die volle σωτηρία ertheilende königliche Hohepriester hat Christus sich bewiesen, als solcher beweist er sich noch und als solcher wird er sich ewiglich beweisen. Denn Jesus Christus ist gestern und heute und in Ewigkeit unwandelbar derselbe (vgl. 13,8.)*). —

Schließlich noch die Frage, ob die in diesem §. besprochene Seite der hohepriesterlichen Thätigkeit Christi einmal (etwa nach der Parusie) ein Ende haben wird. Aus der eben angeführten Stelle wollen wir keine verneinende Antwort folgern. Denn gegen eine solche Folgerung könnte manche gegründete Einwendung erhoben werden. — Es kann keine Frage sein, daß einmal die Zeit kommen wird, da Christus keinen πειραζομένοις mehr zu helfen haben wird, da Alle, die überhaupt die σωτηρία ererben sollen, vollständig gerettet und der Fülle des verheißenen Heils theilhaftig geworden sind, da auch was vor Gott wohlgefällig ist, vollständig in ihnen geschaffen und entfaltet ist. — Wenn aber auch die vollkommen heilig und selig Gewordenen in alle Ewigkeit hinein immer neue und größere Gnade aus der unerschöpflichen Fülle Gottes empfangen**), so wird auch diese die

*) Ueber den Zusammenhang dieses Ausspruchs mit v. 7 vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard und Delitzsch. Daß der Vers nur die Ermahnung v. 9 vorbereiten solle, und mit v. 7 gar nicht zusammenhänge, geht aus dem angeblichen Gegensatz von ὁ αὐτός zu ποικίλαις καὶ ξέναις keineswegs hervor. Die Beziehung auf v. 7 tritt sogar für den unbefangenen Leser noch klarer hervor, als die auf v. 9 (gegen Lünem.). Ueber ἐχθές, welches nur durch den Zusammenhang seine nähere Bestimmtheit erhält, vgl. Lünem. und besonders Delitzsch. —

**) Wer dies zugibt, wird auch an dem Gedanken, daß die Seligen noch Wünsche und Bitten haben, keinen Anstoß nehmen. Freilich können dieselben ihren Grund nimmermehr in einem die Se-

Gnadengaben Gottes den Menschen vermittelnde Thätigkeit unseres himmlischen Hohepriesters kein Ende haben, sondern ewig sein. — Nehmen wir hierzu, was wir am Schlusse des vorigen §. bemerkten, so können wir uns nicht veranlaßt finden, die Ewigkeit des Hohepriesteramtes und der hohepriesterlichen Wirksamkeit Christi willkürlich zu beschränken. —

§. 73.

Die Wiederkunft Christi zur Vollendung des neutest. Gottesreiches.

Die Vollendung des neutest. Gottesreiches erfolgt nach der einstimmigen Lehre des N. T's durch die Wiederkunft Christi. Auch in unserem Briefe ist die Erwartung, daß Christus wieder kommen werde, um sein Werk vollends zu Ende zu führen, mehrfach ausgesprochen. Zwar findet sich an den betreffenden Stellen weder der Ausdruck παρουσία, noch die, besonders den Pastoralbriefen angehörige Bezeichnung ἐπιφάνεια. Daß aber der Vf. eine sichtbare Wiederkunft Christi erwartete, zeigt schon der Ausdruck ὀφθήσεται in 9, 28. Fraglich könnte nur etwa sein, ob Christus nach dieser Stelle bei seiner Wiederkunft nur für die, welche auf ihn warten, d. i. für die Gläubigen, oder ob er für Alle sichtbar erscheinen wird. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob man die Worte τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις enger mit ὀφθήσεται oder mit dem, seinerseits jedenfalls zu ὀφθήσεται gehörigen εἰς σωτηρίαν verbindet; ob man also übersetzt: „er wird zum zweiten Mal denen, die auf ihn warten, erscheinen zum Heil" oder „er wird zum zweiten Mal erscheinen — denen, die auf ihn

---

ligkeit beeinträchtigenden Gefühl der Entbehrung haben; und sie sind immer mit der, in dem vollendeten Gemeinschaftsverhältniß der Seligen mit Christo und mit dem Vater begründeten Gewißheit alsbaldiger Gewährung und Befriedigung verbunden. Aber ein dem ewigen Geben Gottes correspondirendes ewiges, und doch ewig befriedigtes Verlangen muß auch bei den Seligen vorausgesetzt werden. —

warten zum Heil." Letztere Verbindung ist nach der Wortstellung und nach dem sogleich anzuführenden Ausspruch des Vf's vorzuziehen; und wir haben also auf Grund dieser Stelle eine für Alle sichtbare Wiederkunft Christi anzuerkennen. — Darauf läßt auch die Art schließen, wie sich der Vf. in 1, 6. über die Wiederkunft Christi ausspricht; er sagt hier nämlich, daß Gott den Erstgeborenen abermals in die Welt (und zwar den bewohnten Weltkreis, οἰκουμένη) einführen werde; und er deutet in diesen Worten offenbar eine feierliche Einführung in einer der Würde des Erstgeborenen entsprechenden und den Bewohnern der Welt sichtbaren Herrlichkeit an. Davon, daß Engel Christum anbetend geleiten werden, sagt diese Stelle freilich nichts; denn nach der grammatisch allein zulässigen Erklärung derselben (nach welcher εἰσαγάγῃ die Bedeutung des futur. exact. hat) ist die dem Erstgeborenen von allen Engeln zu Theil werdende Anbetung in die Zeit nach der Wiederkunft Christi verlegt. — Als der einst auf Erden Wiedererscheinende heißt Christus 10, 37. schlechtweg ὁ ἐρχόμενος. —

Von den die Wiederkunft Christi begleitenden großen Ereignissen erwähnt der Vf. die Erschütterung und Umwandlung der Erde und des Himmels, als deren Urheber er sowohl Gott (vgl. 12, 26 f.), als auch Christum (vgl. 1, 12.) bezeichnet. Auch die nur beiläufig und in anderem Zusammenhang erwähnte Auferstehung der Todten (vgl. 6, 2. 11, 35.) *) ist im Sinne des Vf's gewiß auf die Zeit der Wiederkunft Christi anzusetzen. —

Die Zeit der Wiederkunft Christi nennt er emphatisch ἡ ἡμέρα (vgl. 10, 25.). Mit der ganzen apostolischen Kirche theilt er die Erwartung, daß dieser „Tag" nicht

*) Was das Prädicat κρείττονος in letzterer Stelle betrifft, so scheint uns die Beziehung auf die im Anfang des Verses erwähnte ἀνάστασις zum Fortleben auf dieser Erde (vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard und Delitzsch) wahrscheinlicher zu sein, als die auf die unmittelbar zuvor erwähnte ἀπολύτρωσις, welche „als eine Art von Auferstehung" betrachtet sein müßte (gegen Lünem.). —

mehr ferne sei. „Nur noch eine kleine, ganz kleine Weile wird es dauern, und der da kommen soll, wird kommen und nicht verziehen" (10, 37.). Ja die Leser sehen schon den Tag herannahen (10, 25.), indem die Zeichen, welche demselben nach der Weissagung Christi vorangehen sollen, theils schon eingetroffen sind, theils fortwährend eintreffen, wobei man namentlich an die unmittelbar vor dem jüdischen Kriege über das jüdische Volk gekommenen Trübsale, an die Empörungen und Unordnungen, vielleicht auch an die Lauheit und die Irrlehren in den christlichen Gemeinden zu denken hat *). — Aus einer Stelle scheint sogar hervorzugehen, daß der Vf. die Vorstellung hatte, der Zeitraum von dem öffentlichen Auftreten Christi an bis zu seiner Wiederkunft werde — der Zeit des Zuges der Israeliten durch die Wüste entsprechend — eine Dauer von 40 Jahren haben; und dieser Zeitraum wäre allerdings, als er seinen Brief schrieb, seinem Ende schon sehr nahe gewesen **). —

Der Zweck der Wiederkunft Christi ist nach 9, 28. denjenigen, welche auf ihn warten, die vollkommene *σωτηρία* zu schenken. Jenes *σώζειν εἰς τὸ παντελές*, von welchem im vorigen §. die Rede war, vollendet sich also, wenigstens für die noch nicht Gestorbenen, erst zur Zeit der Parusie. Da erst werden sie der Erfüllung der Verheißung vollkommen theilhaftig (10, 36. vgl. 37.); sie werden in der durch den wiederkommenden Christus herbeigeführten Catastrophe, welche

*) Vgl. Bleek zu 10, 2.

**) Vgl. 3, 9. Wenigstens läßt sich ohne diese Voraussetzung kein Grund denken, aus welchem der Vf. die Zeitbestimmung: „40 Jahre lang" gegen den Grundtext zum Vorhergehenden gezogen haben könnte, während ihm doch die dem Grundtext entsprechende Wortverbindung wohl bekannt war (s. v. 17). Auch ist es sehr beachtenswerth, daß im Talmud und bei Rabbinen die Dauer des messianischen Reiches als eine vierzigjährige angegeben wird, und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf die 40 Wüstenjahre und auf die an unserer Stelle citirten Psalmworte. — Vgl. Näheres bei Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch z. d. St. —

den Abtrünnigen den Untergang bringt, das Leben erhalten (εἰς περιποίησιν ψυχῆς), was natürlich die Erlangung des ewigen Lebens in sich schließt (ζήσεται) vgl. 10, 38 f. —

Nur an der oben angeführten Stelle 9, 28. ist der Zweck der Wiederkunft Christi ausdrücklich angegeben, und es ist als solcher nur die σωτηρία der Gläubigen bezeichnet. Dagegen ist nirgends ausdrücklich gesagt, daß Christus auch zum Gericht über seine Feinde kommen werde. Nicht als ob der Vf. über das künftige Gericht ganz schwiege; vielmehr weist er, obschon er die Lehre von dem κρῖμα αἰώνιον (nach 6, 2.) zu den Anfangsgründen christlicher Erkenntniß rechnet, doch verhältnißmäßig oft und mit großem Ernst und Nachdruck auf dasselbe hin (vgl. 3, 13. 4, 11. 13. 6, 8. 9, 27. 10, 27—31. 38 f. 12, 17. 23. 25. 29. 13, 4.). Aber das Auffallende ist, daß, wo der Richter ausdrücklich bezeichnet ist, immer — nicht Christus, sondern — Gott genannt ist (vgl. 10, 30 f. 12, 23. 25. 29. 13, 4.). Schon Schulz (S. 95) hat dies als eine Eigenthümlichkeit der eschatologischen Anschauungen des Vf's bemerklich gemacht, und die verwandte Erscheinung damit combinirt, daß nach unserem Briefe Gott das Subject ist, welches Christo seine Feinde zum Schemel seiner Füße legt und ihm Alles unterthan macht *). Ihm stimmt Bleek zu 9, 28. zu, indem er beifügt: bei dem sonstigen Bestreben des Briefes, die Herrlichkeit und Majestät Christi hervorzuheben, könne es schwerlich als zufällig betrachtet werden, daß derselbe nirgends das Gericht Christo zuschreibt. Auf Grund der irrigen Erklärung der Worte χωρὶς ἁμαρτίας in 9, 28. durch μὴ (sollte heißen μηκέτι) οὔσης ἁμαρτίας **) und seiner ebenfalls irrigen Erklärung von 10, 12 ***) hat Bleek diese eigenthümliche eschatologische Anschauung noch genauer bestimmt. Der Vf. erwarte nämlich, daß „dem Sohne Gottes bis zu seiner Wiederkunft dergestalt alle feind-

*) Vgl. S. 353 f. —

**) Vgl. dagegen Lünem. z. d. St. und §. 62.

***) Vgl. S. 399. —

lichen Mächte werden unterworfen sein — sei es durch Bekehrung oder durch Vernichtung des Widerstrebenden — daß es kein Gebiet des Bösen und der Sünde mehr geben wird, worauf er (der wiedererschienene Christus) nöthig hätte, seine Wirksamkeit zu richten." Hiernach hätte man denn das die Widersacher vernichtende Gericht Gottes in die Zeit vor der Parusie zu verlegen. —

Allein diese von Bleek entwickelte Ansicht ruht, wie bemerkt, nur auf irrigen Erklärungen der angeführten Stellen. Aber selbst hiervon abgesehen, müßte sie schon darum aufgegeben werden, weil der Vf. nachweislich das Gericht und die Wiederkunft Christi in ein und dieselbe Zeit setzt. — Daß aus der Stelle 9, 27. nicht gefolgert werden darf, daß die erwähnte κρίσις unmittelbar auf den Tod folge, ist jetzt allgemein anerkannt. Dagegen geht schon aus 10, 25. hervor, daß der Vf. das Endgericht gleichzeitig mit der Wiederkunft Christi erwartet. Dies ergibt sich nämlich nicht nur daraus, daß der Ausdruck ἡ ἡμέρα auf den bekannten alttest. Begriff יוֹם יְהוָֹה zurückweist*), sondern auch aus dem ganzen, offenbar keine Ermunterung, sondern eine ernste Warnung enthaltenden Schlußsatze**). Die Gleichzeitigkeit der Parusie und des Gerichtes ist ferner ganz klar durch 10, 38 f. (vgl. v. 37) und durch 12, 25. (vgl. v. 26 ff.) bezeugt. — Findet aber das Gericht zur Zeit der Wiederkunft Christi statt, so werden wir gewiß nicht irren, wenn wir auch die Ueberwindung der Feinde Christi und die Ausdehnung seiner Herrschaft über Alles — wovon in unserem Briefe nicht gesagt ist, wann sie eintreten werden — in dieselbe Zeit verlegen. —

*) Vgl. Ebrard z. d. St. —

**) Bleek z. d. St. gibt demselben zwar einen ermunternden Sinn, indem er nur daran erinnert, daß an diesem Tage „der Herr bei seiner glorreichen Parusie die Seinigen . . . in seinem Reiche vereinigen wird." Aber von der Unrichtigkeit dieser Auffassung überzeugt schon ein Blick auf die unmittelbar folgenden Verse. —

So bleibt nur die schon von Schulz bemerkte Eigenthümlichkeit übrig, daß nach unserem Briefe Gott und nicht Christus der Richter ist. Es fragt sich aber, ob sich in demselben gar keine Spur von der andern Vorstellung findet, nach welcher Christus selbst der Weltrichter ist. Wir glauben eine solche in 10, 38 f. (vgl. v. 37) gefunden zu haben. Denn wenn — wie von allen Auslegern zugestanden wird — unter ὁ ἐρχόμενος Christus zu verstehen ist, so muß die als Folge seines Kommens dargestellte Entscheidung, nach welcher das Loos der Einen die ἀπώλεια und das der Andern die περιποίησις ψυχῆς ist, als eine von ihm ausgehende betrachtet sein*). — Aber wenn wir auch hier eine Spur davon finden, daß dem Vf. der Gedanke an eine richterliche Thätigkeit des wiedererscheinenden Christus nicht ganz fremd ist, so kommt es uns doch keineswegs in den Sinn, die von Schulz bemerkte Eigenthümlichkeit der eschatologischen Vorstellungen des Vf's zu leugnen. Denn es ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, daß Christus nirgends ausdrücklich als Weltrichter bezeichnet ist, und diese Thatsache hat aus dem von Bleek (s. oben) angegebenen Grunde doppeltes Gewicht. Sie kann aber für uns durchaus nichts Auffallendes haben. Wir haben schon vielfach Gelegenheit gehabt, zu bemerken, wie die Anschauung von Christo als dem neutest. Hohepriester die ganze Christologie und Soteriologie des Vf's beherrscht. Hieraus

*) Aus diesem Grunde beziehen wir auch das doppelte μου (nach δίκαιος und nach ψυχή) in v. 38 nicht mit Bleek, De Wette und Lünem. auf Gott, sondern mit Oecumenius und (obwohl schwankend) Theophylalct auf Christum. — Daß in v. 37 von ihm in der dritten Person die Rede ist, kann gegen diese Beziehung nicht entscheiden, da wir es mit einem Citat zu thun haben, in welchem ein solcher Uebergang nicht befremden kann. — Obige Stelle ist übrigens die einzige, welche Schumann für sich hätte anführen können, wenn er II. S. 783 vom Vf. sagt: „Mithin ist Christus ihm endlich auch darum der Herr, weil er die ewige Entscheidung über Alle bei seiner nahen Wiederkunft in seinen Händen trägt, also auch als ewiger und letzter Richter der Welt." Vgl. auch Schumann, II. S. 816 f. —

erklärt sich auch diese Thatsache in einfacher und genügender Weise. Die richtende und strafende Thätigkeit paßt nicht recht zum hohepriesterlichen Amte, auch wenn das königliche Amt mit demselben verbunden ist. Da nun der erhöhte Christus als himmlischer Hohepriester dem Vf. vor der Seele stand, so lag es ihm nahe, als Zweck seines Wiedererscheinens auf Erden nur die Vollendung seines hohepriesterlichen Werkes, d. i. die vollkommene σωτηρία der Gläubigen — zu betrachten, dagegen das zu gleicher Zeit stattfindende Gericht und die Bestrafung der „Widerwärtigen" Gott selbst zuzuschreiben.

Beiläufig sei noch bemerkt, daß man aus den Stellen 10, 27. 12, 29. keineswegs schließen darf, daß nach der Vorstellung des Vf's die ἀπώλεια der Ungläubigen in völliger Vernichtung bestehe *). Es wäre diese Vorstellung auch damit unvereinbar, daß die beharrlichen Feinde Christi am Ende zum Schemel seiner Füße gemacht werden sollen. —

Durch die Wirksamkeit des wiedergekommenen Christus und die seine Wiederkunft begleitenden Ereignisse ist das durch Christum gestiftete Gottesreich für immer vollendet. Die geweissagte Erschütterung und Umwandlung von Erde und Himmel, deren Resultat nach einer bekannten auf alttest. Verheißungen beruhenden Erwartung eine neue Erde und ein neuer Himmel ist, ist die einzige noch bevorstehende; und dann wird das, was unbeweglich und unwandelbar ist, nämlich das (den neuen Himmel und die neue Erde in sich schließende) Reich Christi ewig bleiben. In diesem ewigen, für immer fest begründeten und fortan unveränderlichen Reiche wird der Herr das ganze durch ihn erlöste Volk Gottes vereinigen und an seiner Herrschaft Theil nehmen lassen (vgl. 12, 26—28.) **). —

---

*) Gegen Schulz, S. 93 f. — Vgl. Bleek zu 10, 27. —

**) Ueber die Construction von v. 27 und die Bedeutung der Worte ὡς πεποιημ. vgl. S. 129 f. Anm.; — über das part. praes. παραλαμβάνοντες S. 130; zu der ganzen Stelle S. 127—131; und über die Folgerung aus dem ἔτι ἅπαξ Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch z. d. St. —

Dritter Abschnitt.

Biblisch-theologische Vergleichungen.

§. 74.

Die alttest. Grundlage der Anschauungen des Vf's.

Wenn wir nun behufs unserer vergleichenden, biblisch-theologischen Untersuchungen noch einmal auf die ausführlich dargelegte Lehre des Vf's von der Wirksamkeit Christi zurückblicken, so drängt sich uns vor Allem die Wahrnehmung auf, daß das A. T. unverkennbar einen großen und bis in's Einzelnste gehenden Einfluß auf dieselbe geübt hat. Sie ist ganz auf alttest. Boden erwachsen. Der Vf. lebte in alttest. Anschauungen; fast alle seine Ideen und Begriffe hat er aus dem A. T'e entnommen. Im Lichte der Erkenntniß, daß das Werk Christi nichts anderes ist, als die Erfüllung dessen, was schon in den alttest. Institutionen (allerdings in sehr unvollkommener Weise) vorgebildet und in der alttest. Schrift geweissagt war, gestaltet sich in seinem Geiste die empfangene Kunde von dem messianischen Werke Christi und dem dadurch erworbenen Heile zu einem wohlzusammenhängenden Lehrorganismus, der an seine frühere jüdische Gesammtanschauung eng sich anschließt, in welchem aber die überkommene christliche Wahrheit nicht getrübt und entstellt, sondern zu klarerer und vollständigerer Erkenntniß gebracht ist. Die alttest. Grundform seiner religiösen Anschauungen ist im Wesentlichen unverändert geblieben; aber sie ist mit einem neuen, höheren Inhalt erfüllt worden, so daß seine religiöse Gesammtanschauung doch zu einer wesentlich neuen wiedergeboren und verklärt ist. —

Die beiden Alles beherrschenden Ideen des Hohepriesterthums Christi und des von ihm dargebrachten Versöhnungsopfers weisen uns auf das alttest. Priester- und Opferinstitut hin. Ohne dieses wäre der Vf. nimmermehr dazu gekommen, das messianische Amt Christi unter den Gesichtspunkt des Hohepriesteramtes und seinen Tod und

seine Erhöhung unter den eines Gott dargebrachten Versöhnungsopfers zu stellen. — Durch die Uebertragung dieser beiden Ideen auf Christum und die Anwendung ihrer einzelnen Momente auf das Werk Christi ist nun für ihn ein helles Licht auf das letztere gefallen; wir haben schon in §. 62 darauf hingedeutet, wie folgenreich in dieser Beziehung die Uebertragung der Hohepriesteridee auf Christum war; wir heben hier nur noch besonders hervor, daß sie dem Vf. die Bedeutung, welche die Menschwerdung Christi und seine wahrhaft menschlichen Erfahrungen und Erlebnisse für sein Heilswerk haben, klar machte. Die Idee des Versöhnungsopfers aber hat ihm, um nur das Wichtigste anzuführen, klar gemacht, *warum* Jesus sterben mußte, *in wiefern* die Sündenvergebung *eine Folge* des Todes Jesu ist, *wie eng* sein Tod mit seiner nachmaligen Erhöhung in den Himmel zusammenhängt, und welche Stellung und wesentliche Bedeutung in dem Ganzen des Versöhnungswerkes auch der letzteren zukommt. Man kann darum den Gewinn, welchen der Vf. für seine Erkenntniß der Bedeutung des Werkes Christi daraus zog, daß er mit dem A. T'e und dem Geist seiner Institutionen so innig vertraut war, nicht hoch genug anschlagen. —

Wie sehr der Einfluß, welchen namentlich die Idee des Hohepriesterthums Christi auf *unser ganzes Lehrstück* geübt hat, überall an den Tag tritt, brauchen wir nicht erst besonders nachzuweisen. Erstreckt sich derselbe doch, wie wir zuletzt gesehen haben, sogar noch auf die Eschatologie des Vf's. — Es ist dies eine Bestätigung für unsere, schon früher (§. 57) begründete Behauptung, daß man die centrale Stellung, welche die Lehre vom Hohepriesterthum Christi in unserem Briefe einnimmt, aus dem Zwecke des Vf's für sich allein nicht erklären kann, sondern darin eine Eigenthümlichkeit seiner Gesammtauffassung der christlichen Wahrheit zu erkennen hat. —

Auch alle einzelnen Vorstellungen, welche diesem Lehrstücke angehören, haben eine eigenthümliche alttest. Färbung,

oder sind vielmehr ganz in alttest. Gewand gekleidet. Die Himmelfahrt Christi stellt sich dem Vf. als Eingang in das himmlische Allerheiligste und als Darbringung des Versöhnungsblutes dar; das Versöhnungswerk nach seiner objectiven Seite als eine Reinigung des himmlischen Heiligthums durch Blutsprengung; der Tod Christi, sofern durch denselben der neue Bund aufgerichtet worden ist, als die Darbringung eines Bundesopfers durch den Bundesmittler; die Erwirkung des Rechtes des Volkes Gottes zu Gott zu nahen als Eröffnung des Zuganges zu dem zuvor verschlossenen wahrhaftigen Allerheiligsten. — Aber auch die Vorstellung selbst, daß es eine, dem irdischen Heiligthume entsprechende, himmlische Gotteswohnung gibt, ist aus dem A. T'e entnommen. So ist z. B. in Ps. 11,4. 18,7. 29,9. Mich. 1,2. Hab. 2,20. der Himmel als die Wohnstätte Gottes הֵיכַל קָדְשׁוֹ genannt; ja die Vorstellungen des Tempels in Jerusalem und des himmlischen Heiligthums sind im A. T'e so unauflöslich mit einander verbunden, daß sie überaus häufig in einander fließen*). — Die Vorstellung eines von keiner fleischlichen Abstammung abhängigen, mit der königlichen Würde verbundenen, himmlischen Hohepriesteramtes und einer nicht in Opferdarbringungen bestehenden, fortdauernden, hohepriesterlichen Thätigkeit verdankt der Vf. offenbar dem, was das A. T. von Melchisedek sagt. Den Gedanken ferner, daß Christus die Sünden Vieler auf sich genommen und getragen habe, hat er ganz wörtlich aus der Stelle Jes. 53,12., die er ohne Zweifel messianisch deutete, entnommen. — Ebenso sind die Begriffe ἱλάσκεσθαι, καθαρίζειν und ἁγιάζειν einfach aus dem A. T'e herübergenommen, und haben in unserem Briefe ganz dieselbe Bedeutung, welche sie in der LXX haben; im Grunde kann man dies auch von den Begriffen λύτρωσις und ἀπολύτρωσις sagen**). — Auch die Lehre von der Fürbitte Christi wurzelt

---

*) Vgl. Hupfeld: die Psalmen, I. 1855, zu Ps. 11,4. —

**) Vgl. Umbreit: der B. a. d. Römer, S. 261 f. —

im A. T'e; zwar kann man es in Zweifel ziehen, daß die Idee der Fürbitte vom alttest. Hohepriester auf Christum übertragen worden ist; denn wenn auch Philo vom jüdischen Hohepriester sagt, daß er für das ganze Menschengeschlecht Gebete und Danksagungen verrichte*), so schreibt doch das A. T. demselben diese Funktion nirgends ausdrücklich zu**). Sonst aber redet es sehr oft von einer Fürbitte frommer und gottgefälliger Männer, namentlich Mosis und der Propheten, für Andere (vgl. Gen. 18,20 ff. 20,7. 17. Ex. 32,11 ff. 30 ff. Num. 14,13 ff. 20. 1 Sam. 7,5.9. 12,19.23. 1 Reg. 13,6. 2 Reg. 19,4. Jes. 53,12. Jer. 7,16. 11,14. 14,11. 15,1. 37,3. 42,2. Am. 7,2.5. Hiob 42,8. 10.). Jedenfalls stammt also auch diese Idee aus dem A. T'e. — Daß endlich in der Eschatologie die Bezeichnung der Zeit der Wiederkunft Christi durch ἡ ἡμέρα und die Erwartung der Erschütterung und Umwandlung des Himmels und der Erde der Auferstehung der Todten und des Gerichts ihre Quelle in dem hat, was die alttest. Propheten von dem יוֹם יְהוָֹה sagen, bedarf keines Beweises***). —

Das ganze Lehrstück ist so ausschließlich auf specifisch alttest. Boden erwachsen, daß wir es für unmöglich halten müssen, daß es von einem christlichen Lehrer herrührt, der nicht von Geburt ein Jude war. Ein solcher hätte sich wohl durch Verkehr mit den Juden und besonders durch

*) Philo de monarch. II. p. 825; de virtut. et legat. ad Caj. p. 1035. —

**) In Ex. 28,38. und Num. 17,13. ist von keiner Fürbitte des Hohepriesters die Rede (gegen Frommann, S. 472).

***) Wenn die in §. 73 besprochene eigenthümliche eschatologische Vorstellung, welche Bleek in unserem Briefe gefunden zu haben glaubt, in demselben wirklich vorhanden wäre (was wir verneinen müssen), so hätte man wohl ihren Entstehungsgrund darin zu suchen, daß nach der Darstellung mancher prophetischen Weissagungen der Messias erst unter dem Volke Israel auftritt, nachdem Gott dasselbe von seinen Feinden errettet hat (vgl. Lutz, S. 257—259. 277).

Studium des A. T's bis auf einen gewissen Grad in alttest. Anschauungen hineinleben, und viele alttest. Ideen sich aneignen können; daß aber sein ganzes Denken so ausschließlich und so tief im A. T'e wurzeln könnte, ist uns unglaublich. — Auch muß der Uebergang unseres Vf's vom Judenthume zum Christenthume auf dem Wege ruhiger und allmäliger Entwickelung vor sich gegangen sein; er muß schon von der Unwirksamkeit der alttest. Opfer überzeugt, und an eine höhere Betrachtung der Institute des Judenthums gewöhnt gewesen sein, als er die Kunde von dem Heilswerke Christi empfing, so daß sich seine christliche Heilserkenntniß unmittelbar an seine vorchristlichen Anschauungen, als letzte Stufe ihrer Entwickelung, anknüpfen konnte. Denn wenn jener Uebergang ein eigentlicher Bruch mit seiner früheren Ueberzeugung gewesen wäre, so wären gewiß auch manche seiner alttest. Anschauungsformen zerbrochen worden; die alttest. Grundform seiner religiösen Anschauungen hätte sich dann nicht so vollständig unversehrt erhalten können. — Endlich muß sich der Vf. auch, nachdem er Christ und christlicher Lehrer geworden war, fortwährend in das Studium des A. T's vertieft haben. Sein Brief, und insbesondere die in diesem Theile entwickelte Lehre seines Briefes ist ein entschiedener Beleg dafür, daß die erleuchtende Wirksamkeit des heil. Geistes auch in Bezug auf die neutest. Schriftsteller sich auf's Innigste an das schon schriftlich fixirte Gotteswort, in welchem und durch welches der Geist sich wirksam beweist, angeknüpft hat. —

§. 75.

Ihr Verhältniß zu dem Selbstzeugniß Christi.

Wenn nach §. 74 die Lehre des Vf's von der Wirksamkeit Christi durchaus im A. T'e wurzelt, so fragt sich, ob sie dabei auch in dem Selbstzeugnisse Christi von seinem Heilswerke begründet sei. Wir müssen diese Frage entschieden bejahen. —

Daß Christus auf die barmherzige Liebe Gottes als den letzten Grund des ganzen Heilswerkes hinweist, wie nach unserem Vf. die Uebertragung des Hohepriesteramtes auf Christum und die sühnende Kraft seines Opfers auf den Gnadenwillen Gottes zurückzuführen ist, bedarf keines Nachweises*). — „Priester" oder „Hohepriester" nennt sich Christus allerdings nie; ebensowenig vergleicht er seine Heilsthätigkeit mit den Amtsverrichtungen der alttest. Hohepriester, oder speciell mit der Darbringung des Versöhnungsopfers. Dagegen bezeugt er, daß es sein Beruf sei sein Leben zum Besten der Seinigen aufzuopfern, um sie dadurch von ihrem Tod und Verderben zu erretten (Joh. 10,11—18.). Sein in aufopfernder Liebe in den Tod gegebenes Leben bezeichnet er als ein Lösegeld (λύτρον) für Viele (Matth. 20,28.). Daß er am Kreuz erhöhet wird, wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhte, geschieht zu dem Zwecke, damit Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe (Joh. 3,14 f.). Die Sündenvergebung und ihre Verkündigung ist nach Luc. 24,46 f. eine Folge seines Todes und seiner Auferstehung. Nach den Einsetzungsworten des h. Abendmahls ist sein Leib für uns dahingegeben (Luc. 22,19.) und sein Blut für Viele vergossen (Luc. 22,20. Marc. 14,24.) zur Vergebung der Sünden (Matth. 29,28.). Die Erwirkung der Sündenvergebung ist also der Zweck seines Todes**). Indem dabei das Blut Christi τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης (Matth. 26,28. Marc. 14,24. vgl. Luc. 22,20.) genannt wird, ist sein Tod — zwar nicht als ein Versöhnungsopfer, aber — als ein Bundesopfer dargestellt, welchem, wie in unserem Briefe, und gewiß der alttest. Bundesopferidee entsprechend, sündensühnende Kraft zugeschrieben ist. Luc. 22, 37. und 23,31. deutet Christus — an der ersteren Stelle mit

---

*) Vgl. darüber Schmid, I. S. 260 f.

**) Auf die Beantwortung der Frage, wie man es zu erklären habe, daß Christus schon während seines Lebens Sünden vergibt, können wir uns hier nicht einlassen. —

ausdrücklicher Hinweisung auf Jes. 53,12. — an, daß über ihn, den Unschuldigen, nach dem Rathschlusse Gottes ein Gericht ergehen müsse, wie über einen Uebelthäter. Joh. 17,19. endlich sagt er, daß er sich selbst für seine Jünger heilige d. h. sich, im Begriffe sein Leben für sie dahinzugeben, Gotte zum Opfer weihe, damit auch sie ἡγιασμένοι würden*). —

Aus diesen Aussprüchen ergibt sich Folgendes:

1) Christus schreibt seinem Tode die Wirkung zu, daß durch denselben Alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden erlangen, von ihrer Schuld befreit und vom Verderben errettet werden und als ἡγιασμένοι das ewige Leben erlangen.

2) Wie sein Tod diese heilsamen Wirkungen üben könne, wird von ihm erklärt, a. indem er andeutet, daß sein Tod ein stellvertretendes Erdulden der Sündenstrafen im Sinne von Jes. 53 ist; b. indem er denselben als ein Lösegeld bezeichnet; und c. indem er ihn theils ganz allgemein als ein Opfer seiner selbst, theils speciell als ein sühnendes Bundesopfer darstellt.

3) Die Opferidee, — wenn auch nicht speciell die Idee des Versöhnungsopfers, — benützt also auch Christus zur Erklärung der Bedeutung seines Todes; und, obschon er sich nicht Hohepriester nennt, so ist doch die Idee, daß er, als der neutest. Hohepriester, sich selbst Gott zum Opfer dargebracht habe, in seinen eigenen Worten wohl begründet, sofern er nämlich von sich sagt, daß er sich selbst für seine Jünger Gotte zum Opfer weihe (Joh. 17,19. vgl. Joh. 10, 11—19. Matth. 20,28.).

4) Auch seiner Auferstehung und — wie wir nach Joh. 12, 32. 14,2 f. und 61,7. hinzufügen können — seiner Himmelfahrt schreibt Christus eine wesentliche Bedeutung in seiner Wirksamkeit zu unserem Heile zu. —

---

*) Vgl. zu allen angeführten Stellen Schmid, I. S. 281—289; zu Joh. 3,14 f. und 17,19. auch Meyer's Commentar.

Wir brauchen nicht erst nachzuweisen, daß die ganze Lehre unseres Vf's über das hohepriesterliche Werk Christi nichts Anderes ist, als eine weitere Entwicklung und Entfaltung dieser schon von Christo gegebenen Aufschlüsse. Was in ihnen über den Zusammenhang der Sündenvergebung mit seinem Tode und seiner Auferstehung, resp. Himmelfahrt, kurz angedeutet ist, das hat der Vf. mit Hilfe der alttest. Hohepriester- und Opferidee weiter ausgeführt und seinem Inhalte nach im Einzelnen explicirt. Daß er in Betreff der Opferidee nicht bei der, von Christo selbst herrührenden Betrachtung seines Todes als eines Bundesopfers stehen blieb, sondern denselben hauptsächlich unter den Gesichtspunkt des Versöhnungsopfers stellte, kann nicht als eine Abweichung von den Aussprüchen Christi betrachtet werden, da Christus sein Leiden und Sterben auch mit dem Opfer im Allgemeinen in Parallele stellt, und wo er dasselbe mit dem Bundesopfer vergleicht, voraussetzt, daß diesem sündensühnende Kraft zukommt. —

Im Einzelnen bemerken wir noch, daß die dem Vf. eigenthümliche Vorstellung von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch Christi Blut in dem Ausspruch Jesu, daß er hingehe, um den Seinen in seines Vaters Hause eine Stätte zu bereiten (Joh. 14, 2 f.), einen Anknüpfungspunkt hat. Ferner findet sich in Luc. 22, 29 f. der Ausspruch: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα u. s. w., welcher, obschon in demselben nicht von einer testamentlichen Verfügung die Rede ist, doch offenbar mit dem Gedanken, daß Christus der Testator der neutest. Güter ist, große und nicht blos formelle Verwandtschaft hat. Dieser Gedanke unseres Briefes findet aber auch materiell seine Begründung in den schon oben angeführten Stellen, nach welchen der heilige Geist den Jüngern nicht hätte geschenkt werden können, wenn Christus nicht von ihnen geschieden wäre, und in dem Ausspruch, daß das Weizenkorn allein bleibt, wenn es nicht in der Erde erstirbt, und erst, wenn dies geschehen ist, viele Frucht bringt (Joh. 12, 24.). Die Lehre

von der Vernichtung des Teufels als Gewalthaber des Todes durch den Tod Christi hat ihre Anknüpfungspunkte in Worten, wie Joh. 12, 31. 14, 30. vgl. mit Joh. 6, 53 f. u. add. Stll.

Auch was unser Brief von der noch fortdauernden hohepriesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel lehrt, ist in dem Selbstzeugnisse Christi begründet. Er bezeugt, daß er in seinem überirdischen Zustande bei dem Vater Fürbitte für seine Jünger einlegen werde (vgl. Joh. 14, 16.) *); und daß er der Seinen schützend, helfend, rettend und segnend sich fortwährend annimmt, liegt deutlich in Worten, wie Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 10, 28. 12, 32. u. add. —

Die in unserem Briefe vorkommende Benennung Christi, „der große Hirte der Schafe" erinnert an Joh. 10, 11 ff. 21, 15 ff. Matth. 10, 6. 15, 24. 25, 32. 26, 31. Luc. 15, 4 ff; jedoch kann der Vf. dieselbe auch aus dem A. T'e (vgl. Jes. 40, 11. Ezech. 34, 11 ff. 23. 37, 24.) entnommen haben.

In Betreff der Eschatologie unseres Briefes endlich können wir uns auf eine Bemerkung beschränken: das Joh. 12, 47 f. verzeichnete Wort Christi vgl. mit Matth. 18, 35. 20, 1. 8. 22, 2. 11—13. u. add. ist ein Beweis, daß die dem Vf. eigenthümliche Vorstellung, daß nicht Christus, sondern Gott das Endgericht halten wird, in dem Selbstzeugniß Christi ebensogut begründet ist, als die damit wohl vereinbare gewöhnliche Vorstellung.

Wir glauben, in Vorstehendem den Nachweis geliefert zu haben, daß die Lehre des Vf's von der Wirksamkeit Christi auch in dem, was ihr eigenthümlich ist, durch das Selbstzeugniß Christi bestätigt wird, und verweisen schließlich nur noch auf die S. 384 gemachten Bemerkungen, welche auch in Beziehung auf das Verhältniß dieses Lehrstückes zu den Aussprüchen Christi gültig sind.

---

*) Joh. 16, 26 f. steht hiermit nicht im Widerspruch; vgl. Schmid, I. S. 294. —

§. 76.

Ihr Verhältniß zu der paulinischen Lehre.

Daß wie in der Christologie, so auch in der Lehre von der Wirksamkeit Christi die Grundgedanken unseres Briefes sich auch als paulinische nachweisen lassen, ist allgemein anerkannt. Aber bei aller Uebereinstimmung der Grundgedanken müssen wir doch gerade hier eine sehr bedeutende Verschiedenheit zwischen den auf Grund derselben aufgeführten Lehrgebäuden anerkennen. —

Beginnen wir mit der Vergleichung der beiderseitigen Lehren von dem, was Christus ein und für allemal zu unserem Heile gethan hat *)! — Hier muß zuerst darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Lehramt Christi in den paulinischen Schriften, ganz wie in unserem Briefe, dem Versöhnungswerke gegenüber völlig in den Hintergrund tritt, obschon auch Paulus auf die durch Christum gegebene Offenbarung großes Gewicht legt **). — Auch nach paulinischer Lehre ist ferner der Gnadenwille Gottes der letzte Grund des Versöhnungs- und Erlösungswerkes ***); und dieses wurde ausgeführt, indem Christus dem Gnadenrathschlusse Gottes gehorsam, freiwillig †) für uns litt und starb. Dies Leiden und Sterben des Unschuldigen ††) war ein stellvertretendes Tragen der Sündenstrafe, welche der Zorn Gottes über die Sünder verhängt hat; den Ordnungen der Heiligkeit und

---

*) Es kann natürlich nicht unsere Absicht sein eine zusammenhängende Darstellung der paulinischen Versöhnungs- und Erlösungslehre zu geben. Wir heben nur das heraus, was für unsern Zweck wichtig ist. —

**) Vgl. Schmid, II. S. 309. Schumann, II. S. 784; auch Usteri, S. 83 f. —

***) Vgl. Usteri, S. 82 f. Dähne, S. 71 f.; auch Schmid, II. S. 312.

†) Vgl. Dähne, S. 148 f.

††) Vgl. Dähne, S. 152.

Gerechtigkeit Gottes ist dadurch ein Genüge geschehen *). — Daß der Tod Christi auch von Paulus als ein Gott dargebrachtes Opfer betrachtet wird, kann nicht bezweifelt werden (vgl. 1 Cor. 5, 7. Ephes. 5, 2.). Streitig aber ist, ob er in diesen Stellen und in Röm. 3, 25. denselben auch unter den Gesichtspunkt des Sünd- oder Versöhnungsopfers stelle. — Von den meisten Auslegern wird das Wort ἱλαστήριον in Röm. 3, 25. durch „Sühnopfer" übersetzt **). Allein so gewiß sich auch diese Bedeutung philologisch nachweisen läßt, so scheint sie uns doch in den Zusammenhang nicht zu passen; denn der Gedanke, daß Gott Christum ausgestellt habe (προέθετο) als ἱλαστήριον ist, wie Philippi z. d. St. richtig bemerkt hat, mit dieser Fassung unvereinbar ***). Die von Philippi und Umbreit (a. a. O. S. 34 ff. 263 f.) wieder geltend gemachte ältere Uebersetzung „Sühndeckel" oder „Gnadenstuhl" können wir aus den von Meyer aufgeführten Gründen ebenfalls nicht für richtig halten. So bleibt nur die allgemeinere, aber ganz passende Auffassung „Sühnmittel" übrig †); wir können also nicht zugestehen, daß das Wort

*) Bei aller sonstigen Verschiedenheit in der Auffassung der paulinischen Versöhnungslehre sind doch die beiden obigen Sätze fast allgemein als paulinische anerkannt; selbst von Lipsius: „Die paulinische Rechtfertigungslehre" u. s. w., S. 134 ff. — Eine Anführung der bekannten Belegstellen dürfte überflüssig sein. —

**) Vgl. z. B. De Wette, Tholuck, Meyer z. d. St., Frommann, S. 536, Köstlin, S. 312, Baur, S. 539, Schmid, II. S. 311 ff. —

***) Meyer meint zwar, diese Einwendung sei nicht stichhaltig, weil der Gedanke, daß Gott Christum in den Tod gegeben habe, durch das ganze N. T. hindurchgehe. Allein damit ist nicht bewiesen, daß es zur Sühnopferidee passe, daß Gott nicht als der welchem das Opfer dargebracht wird, sondern als der welcher dasselbe der Menschheit vor Augen gestellt hat, betrachtet wird. —

†) Diese Auffassung vertreten z. B. Rückert, Usteri, S. 112 f. und Lipsius, S. 134. — Dähne läßt zwischen ihr und der zuerst angeführten die Wahl (S. 159 f.). — Der Einwand Meyer's: der Ausdruck wäre dann „nach dem, etwas Bestimmtes, Ostensibles indicirenden προέθετο zu abstract" ist unbegründet, da das Wort προέθετο, wie Meyer selbst richtig bemerkt, aus einer Beziehung auf die Kreuzigung Christi, welche vor Aller Augen stattfand, zu erklären ist.

ἱλαστήριον auf die Idee des Sühnopfers hinweise. — Dagegen leugnen wir nicht, daß Christus in 1 Cor. 5, 7. unser Paschalamm genannt wird, weil sein Blut zur Versöhnung der Gläubigen am Vortage des Osterfestes vergossen wurde; denn die Ansicht, daß das Paschalamm nur ein Dank- oder Gedächtnißopfer ohne sühnende Kraft gewesen sei, halten wir für einen Irrthum *). Auch in Ephes. 5, 2. denkt der Apostel an ein uns zu gut dargebrachtes, also unsere Sünden sühnendes Opfer. — Auf Grund dieser beiden Stellen behaupten wir also, daß Paulus den Tod Christi allerdings unter den Gesichtspunkt eines sündensühnenden Opfers stellt; dagegen müssen wir bestreiten, daß er denselben je als ein eigentliches Versöhnungs- oder als ein Sündopfer betrachtet; denn daß dies in Ephes. 5, 2. nicht der Fall ist, zeigt deutlich der Zusatz εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, da das A. T. die Formel אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ nie vom Sündopfer gebraucht. — Auch die Stellen Ephes. 1, 7. Röm. 5, 9., in welchen dem Blute Christi sühnende Kraft zugeschrieben ist, führen nur auf die allgemeine Opferidee, nicht auf die Idee des Versöhnungsopfers **). Aber wenn der Apostel den Tod Christi auch nur überhaupt als ein sündensühnendes Opfer betrachtet, so ist doch auch dies ein Beweis der Uebereinstimmung der Grundgedanken seiner Lehre und der

---

*) Gegen Usteri, S. 108 und Dähne, S. 158 f. — Vgl. Meyer z. d. St. — Die Worte ὑπὲρ ἡμῶν sind übrigens zu streichen. —

**) Es ist auffallend, daß sich ähnliche Aussprüche über die sühnende Kraft des Blutes Christi in den paulinischen Briefen verhältnißmäßig sehr selten finden. Act. 20, 28. kann an die Idee eines sühnenden Bundesopfers erinnern. In Eph. 2, 13. beruht die Aussage über das Blut Christi schwerlich auf der Opferidee; für Röm. 3, 25. kann man dagegen eine Anspielung auf dieselbe in den Worten ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zugeben, auch wenn man ἱλαστήριον nicht durch „Sühnopfer" übersetzt. Jedenfalls aber ist die Seltenheit solcher Aussprüche auch ein Beweis dafür, daß die Betrachtungsweise des Todes Christi als eines sündensühnenden Opfers dem Apostel Paulus nicht besonders geläufig war. —

unseres Vf's. — Es ist ferner auch ein paulinischer Gedanke, daß Christus der Opfernde und das Opfer zugleich ist (Eph. 5,2.), und daß er sich selbst für uns (als Lösegeld) in den Tod dahingegeben hat (vgl. Gal. 2,20. Ephes. 2,25. 1 Tim. 2,6. Tit. 2,14.). — Der in unserem Briefe ein-, beziehungsweise zweimal vorkommende Begriff ἀπολύτρωσις kommt in demselben Sinne häufiger in den paulinischen Briefen vor (Röm. 3,24. 1 Cor. 1,30. Eph. 1,7. Col. 1,14. vgl. 1 Tim. 2,6. Tit. 2,14. auch 1 Cor. 6,20. 7,23. Gal. 3,13. 4,5.). — Auch hebt der Apostel hervor, daß Christus ein und für allemal für die Sünde gestorben ist (Röm. 6,9 f.). Selbst darin, daß er die Auferstehung Christi als ein mit seinem Tode eng zusammenhängendes, wesentliches Moment seines Heilswerkes betrachtet (Röm. 4,25. 8,34. 1 Cor. 15,17. 2 Cor. 5,15.), können wir einen Grundgedanken unseres Briefes wiedererkennen, sofern in diesem, nur in etwas modificirter Weise, die wesentliche Bedeutung des auf den Tod folgenden Lebens Christi für das Ganze seines Heilswerkes sehr stark betont wird (vgl. auch Röm. 5,9 f.). —

Auch in der Lehre von den Wirkungen des Todes Christi finden sich in den beiderseitigen Lehrbegriffen manche Berührungspunkte. Der Gedanke der Vernichtigung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, hat seinen Anknüpfungspunkt theils in Col. 2,15., wo gesagt ist, daß Christus durch seinen Tod (vgl. v. 14) die bösen Geistermächte ihrer Gewalt entkleidet und über sie triumphirt hat, theils in 1 Cor. 15,54—57. und 2 Tim. 1,10., wornach Christus den Tod besiegt und vernichtigt (καταργήσαντος) hat, und zwar — wie an der zuerst angeführten Stelle aus dem Zusammenhang (vgl. v. 56) hervorgeht, und auch in 2 Tim. 1,10. kaum anders angenommen werden kann*) — durch seinen Tod. — Von den drei Hauptbegriffen, mit welchen unser Vf. die Wirkungen

*) Vgl. De Wette z. d. St. Huther dagegen bezieht διὰ τοῦ εὐαγγελίου auch auf καταργήσαντος u. s. w., eine Verbindung, die wir für unmöglich halten. —

des Todes Christi bezeichnet, kommt wenigstens der Begriff ἁγιάζειν in gleichem Sinne auch in den paulinischen Briefen vor (vgl. Ephes. 5,26. 1 Cor. 6,11. u. add. Stll.). — In denselben findet sich ferner auch der Gedanke, daß wir durch den Tod Christi einen freien Zugang zum Vater haben (vgl. Eph. 2,18. 3,12.). Daß endlich das Versöhnungswerk Christi nach paulinischer Lehre allen Menschen zu gut kommen soll, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden; und daß man aus Röm. 3,25 f. ebensowenig als aus Hebr. 9,15. folgern darf, daß nur die vor der Bekehrung begangenen Sünden Vergebung fänden*), hat schon Usteri (S. 125 f.) gezeigt. —

Wenn wir uns bisher bemüht haben die Uebereinstimmung der Grundgedanken der Lehre unseres Briefes über das ein- und für allemal vollbrachte Werk Christi mit denen der paulinischen Lehre nachzuweisen, so liegt uns nun ob auch die zwischen beiden Lehrtropen vorhandenen Verschiedenheiten aufzuzeigen.

Die wichtigste derselben ist ohne Zweifel die, daß in unserem Briefe die Priester- und Hohepriesteridee auf Christum übertragen und sein ein und für allemal vollbrachtes Heilswerk als Darbringung eines Versöhnungsopfers betrachtet ist. Zwar finden sich, wie wir oben gesehen haben, Anknüpfungspunkte für die Betrachtung Christi als des neutest. Hohepriesters auch in den paulinischen Schriften; der bemerkenswertheste ist der Satz: daß der Mensch Jesus Christus der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, der sich selbst als Lösegeld für Alle hingegeben hat (1 Tim. 2,5. f.). Dennoch müssen wir sagen, daß die Idee des Priesterthums Christi noch außerhalb des Gesichtskreises Pauli lag, wie gerade auch die eben angeführte Stelle beweist; denn sonst hätte der Apostel in derselben gewiß die Selbsthingabe Christi nicht als ein Lösegeld, sondern als ein Opfer bezeichnet. In dem Begriff des Priesterthums Christi ist also ein zwar sehr

*) Dies ist noch von Dähne, S. 141 f. behauptet worden. —

nahe liegender, aber immerhin noch ganz neuer Gesichtspunkt für die Betrachtung des Werkes Christi von dem Vf. unseres Briefes aufgestellt worden*). — Was sodann die Betrachtung des Heilswerkes Christi als Darbringung eines Versöhnungsopfers betrifft, auf welche der Vf. offenbar erst durch die Idee des neutest. Hohepriesters geführt worden ist, so ist der Tod Christi zwar auch von Paulus, wie wir gesehen haben, mit einem sündensühnenden Opfer, nirgends aber mit einem Sünd- oder Versöhnungsopfer verglichen worden. Ueberhaupt spricht er nur gelegentlich und ganz kurz davon, daß Christus sich selbst Gotte als Opfer für uns dargebracht hat. Einen bemerkenswerthen Einfluß auf seine Versöhnungslehre hat die Opferidee nicht geübt; vielmehr geht dieselbe von den nicht so specifisch alttest., sondern mehr allgemein menschlichen Ideen der Gerechtigkeit oder des Zornes und der Gnade Gottes aus; von ihnen aus erklärt der Apostel den Zusammenhang des Todes Christi mit der Sündenvergebung**); in unserem Briefe dagegen ist die Idee des Versöhnungsopfers der Alles beherrschende Hauptgesichtspunkt, von welchem aus das Heilswerk Christi betrachtet wird. — Werfen wir einen Blick auf das Selbstzeugniß Christi zurück, so bemerken wir, daß der Heidenapostel Paulus die in demselben enthaltenen Keime der Lehre vom Hohepriesterthum und von der Opferdarbringung Christi nicht weiter entwickelt hat; nur in derselben andeutenden und unentwickelten Form, wie dieselben in den Reden Christi sich finden, kommen sie auch in den paulinischen Schriften vor. Erst dem Vf. unseres Briefes war es vorbehalten, diese fruchtbaren Keime zur Entwicklung und Entfaltung zu bringen.

---

*) Vgl. Baur, 1853, S. 99. 101. — Diese Eigenthümlichkeit unseres Briefes erkennen auch Schulz, S. 109 f. und Schumann, II. S. 784 an.

**) Die letzten Sätze würden ihre Gültigkeit behalten, auch wenn man bei dem Worte ἱλαστήριον, Röm. 3, 25., an ein eigentliches Sünd- oder Versöhnungsopfer denken zu müssen glaubte. —

Dagegen hat der Apostel Paulus die Andeutungen, welche Christus davon gegeben hatte, daß sein Leiden und Sterben ein stellvertretendes Erdulden der Sündenstrafen ist, öfters und ausführlich entwickelt, während in dieser Beziehung unser Vf. sich mit blosen Andeutungen und Voraussetzungen begnügt*).

Mit den bisher aufgezeigten Unterschieden hängen noch mehrere andere zusammen. Der Begriff der καταλλαγή, welcher in der paulinischen Lehre vom Werke Christi eine so hervorragende Stelle einnimmt, ist unserem Briefe durchaus fremd; der Grund davon liegt eben darin, daß unser Vf. die von der ὀργή Gottes ausgehende Betrachtungsweise des Todes Christi als eines stellvertretenden Erduldens der Sündenstrafen nicht weiter verfolgt hat. — Dagegen hat er dadurch, daß er Christum als den Hohepriester betrachtet, der sich selbst Gotte als Versöhnungsopfer darbringt, „für den ewigen, über die Welt hocherhabenen Sohn Gottes eine activere, selbständigere Stellung gewonnen, als er sie bei Paulus hatte" **). Zwar erscheint Christus, wie wir gesehen haben, nicht überall in „schlechthiniger Abhängigkeit und Passivität", wo in den paulinischen Schriften von seinem Leiden und Sterben die Rede ist***); aber doch herrscht

---

*) Vgl. Lutz, S. 359. 371. — Auf das oben Gesagte sind die Bemerkungen Köstlin's, S. 434 ff. zu reduciren; denn die Idee der stellvertretenden Genugthuung fehlt, wie Köstlin selbst zugestehen muß, auch in unserem Briefe nicht, und von der Idee der Reinigung kann man nicht sagen, daß sie die Stelle jener einnehme; vermittelst der Idee der stellvertretenden Genugthuung ist nämlich ausführlich von Paulus und kurz andeutend in unserem Briefe die sündensühnende Kraft des Todes Christi erklärt, während die Reinigung eine Wirkung der Opferdarbringung Christi ist. —

**) Köstlin, S. 434; Frommann, S. 538 f.

***) Wenn Köstlin von seinen kritischen Voraussetzungen aus die aus dem Epheser= und aus den Pastoralbriefen angeführten Stellen nicht gelten lassen will, so muß er doch Gal. 2,20. als Belegstelle für obige Behauptung anerkennen. —

dort die Anschauung vor, nach welcher Gott Christum zum Sühnmittel macht, und ihm die Sündenstrafe auferlegt, so daß Christus vorwiegend nicht thätig, sondern leidend erscheint (vgl. Röm. 3,25. 4,25. 8,3. 2 Cor. 5,21.). In unserem Briefe dagegen findet in Folge der Uebertragung der Hohepriesteridee auf Christum das umgekehrte Verhältniß statt; Aussprüche, wie sie in den eben angeführten paulinischen Stellen sich finden, hätte unser Vf. schwerlich in seinen Brief aufnehmen können*). —

Ferner ist es eine Folge der Vergleichung des Werkes Christi mit den Verrichtungen des Hohepriesters am großen Versöhnungstage, daß nach unserem Briefe die Opferdarbringung Christi erst mit seinem Eintritt in den Himmel vollendet ist; — und dies ist eine dem Apostel Paulus völlig fremde Vorstellung**). — Hiermit hängt dann weiter der von den Auslegern und Kritikern gewöhnlich nur zu vereinzelt hervorgehobene Unterschied zusammen, daß in unserem Briefe die Himmelfahrt Christi, und nicht, wie bei Paulus, seine Auferstehung als ein wesentliches Moment des Versöhnungswerkes betrachtet wird***). Damit ist Viel für die Erkenntniß der Bedeutung, welche die Verherrlichung Christi in seinem Versöhnungswerke hat, gewonnen. Denn der Apostel Paulus sagt uns wohl, daß neben dem Tode Christi auch seine Auferstehung Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung ist; aber er macht es uns nirgends klar, warum sie dies ist, und in welchem Zusammenhang die beiden Bedingungen der Sündenvergebung mit einander stehen; Tod und Auferstehung stehen, als solche, nur äußerlich neben einander†). In unserem

*) Parallelen, die man etwa anführen könnte, sind 2,9 10. (9, 28.?), aber sie unterscheiden sich offenbar sehr von jenen paulinischen Aussprüchen. —

**) Vgl. Köstlin, S. 436 f.

***) Vgl. Bleek, I. S. 308. Tholuck, S. 28. Neander, II. S. 847 ff. Meßner, S. 300 f. —

†) Dagegen gibt der Apostel Paulus von der Idee der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo ausgehend darüber allerdings klare Aufschlüsse, welche Bedeutung die Auferstehung Christi für das neue Leben der Gläubigen hat. —

Briefe dagegen ist der Tod und die Himmelfahrt Christi durch die Idee der hohepriesterlichen Selbstdarbringung auf's Innigste verknüpft; sie bilden nicht mehr zwei, sondern nur noch eine einzige Bedingung der Sündenvergebung; und wir erhalten klaren Aufschluß darüber, warum der Himmelfahrt Christi eine so wesentliche Stelle in seinem Heilswerk zukommt. —

Da auf der einen Seite die Betrachtungsweise Christi, als des zweiten Adam (S. 391 f.), und auf der andern Seite — wie wir später sehen werden — die Idee der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo unserem Vf. fremd ist, so kann es uns nicht auffallend sein, daß die paulinische Anschauung, nach welcher in Christo Alle gestorben sind (2 Cor. 5,14. Röm. 6,8. u. add. Stll.), sich in unserem Briefe nicht findet. — In der Bezeichnung der Wirkungen des Heilswerkes Christi ist — mit Ausnahme der alttest. Begriffe ἁγιάζειν, ἀπολύτρωσις und ἄφεσις — die Terminologie unseres Briefes eine ganz andere, als die paulinische. Wir können zwar kein Gewicht darauf legen, daß das in unserem Briefe einmal gebrauchte Verbum ἱλάσκεσθαι bei Paulus sich nicht findet, da uns wenigstens das Wort ἱλαστήριον in Röm. 3,25. begegnete. Auch den Ausdruck ἀθέτησις ἁμαρτίας können wir, als einen nur einmal vorkommenden, nicht als einen eigenthümlichen aufführen. Dagegen ist wohl zu beachten, daß von den drei Hauptbegriffen unseres Briefes zwei in den paulinischen Briefen nicht vorkommen, nämlich die Begriffe καθαρίζειν und τελειοῦν. — Das Wort καθαρίζειν gebraucht der Apostel freilich dann und wann; er verbindet damit aber nicht denselben Begriff, wie unser Vf. — Eph. 5,26. bezeichnet es die reinigende Wirkung der Taufe (vgl. Hebr. 10,23.), und 2 Cor. 7,1. und Tit. 2,14., der (so viel uns bekannt ist) einzigen Stelle, in welcher das καθαρίζειν eine Wirkung des Todes Christi bezeichnet, ist unter der Reinigung nicht die Tilgung des Schuldbewußtseins, sondern die Heiligung (im engeren Sinne) zu verstehen. — Dagegen kann man das ἀπελούσασθε in

1 Cor. 6,11. mit diesem Terminus unseres Briefes vergleichen. — Den Begriff τελειοῦν vollends suchen wir in den paulinischen Briefen ganz vergeblich (denn daß Phil. 3,12. nicht als Beleg dafür, daß auch Paulus ihn kenne, angeführt werden darf, bedarf keines Beweises). — Die Stelle dieser beiden Begriffe vertritt in dem paulinischen Lehrbegriffe der unserem Briefe ganz fremde Begriff δικαιοῦν (vgl. z. B. Röm. 3,24. 5,9. 1 Cor. 6,11.), der aber — weil nicht blos negativ — umfassender ist, als καθαρίζειν, dagegen — weil er das δοξάζειν nicht in sich schließt (Röm. 8,30.) — weniger umfassend, als τελειοῦν. — Eigenthümlich ist unserem Vf. ferner die alttest. Form, in welche er den auch paulinischen Gedanken, daß der Tod Christi uns den Zugang zu Gott eröffnet hat, einkleidet; ebenso die Vergleichung des Todes Christi mit dem Bundesopfer, die Benennung διαθήκης καινῆς μεσίτης*), und die Betrachtung Christi als des Testators der neutest. Güter**). —

Daß eine von dem Apostel Paulus öfters hervorgehobene Folge des Todes Christi, nämlich die Befreiung von dem Gesetze (vgl. z. B. Röm. 7,4. 6. Gal. 4,5. 5,1 ff. Eph. 2,14 f.) in unserem Briefe nicht erwähnt ist, erklärt sich aus dem S. 231 Bemerkten. Die von unserem Vf. gelehrte Abrogation der Priester- und Opfergesetze und der alttest. Cärimonialgesetze überhaupt ist keine Wirkung des Todes Christi, sondern nur eine einfache Folge davon, daß in Christo der wahre Hohepriester erschienen ist, daß er das wahre Opfer dargebracht hat und die verheißenen Güter dem

---

*) 1 Tim. 2,5 f. ist Christus wenigstens nicht als Bundesmittler bezeichnet. —

**) Wenn man auch Gal. 3,15 ff. διαθήκη durch „Verfügung" (nicht: Testament) zu übersetzen hat, was Meyer mit Unrecht leugnet, so ist doch die oben bezeichnete Vorstellung in der Stelle nicht enthalten; der Gedanke selbst — abgesehen von der eigenthümlichen Form, in welcher er in unserem Briefe sich findet, ist aber allerdings auch paulinisch (vgl. z. B. Gal. 3,13 f.). —

Volke Gottes mittheilt; dadurch ist Alles, was blos unvollkommenes, schattenhaftes Vorbild war, überflüssig geworden*). — Was endlich das Gebiet betrifft, auf welches sich die Wirkungen des Todes Christi erstrecken, so dehnt der Apostel Paulus dasselbe noch weiter aus als unser Vf., indem er wenigstens an einer Stelle (Col. 1, 20.) eine Wirkung der erlösenden Thätigkeit Christi auf die himmlischen Wesen andeutet**).

In der Lehre von der noch fortdauernden Thätigkeit Christi und in der Eschatologie finden wir zwischen unserem und den paulinischen Briefen eine fast vollkommene Uebereinstimmung. Die fürbittende Thätigkeit schreibt bekanntlich auch Paulus dem erhöhten Christus zu (Röm. 8, 34.); daß er Christum als den Vermittler unserer Bitten und Danksagungen betrachtet, brauchen wir nicht erst durch einzelne Stellen zu belegen; in Betreff der helfenden, rettenden und des Heils theilhaftig machenden Thätigkeit Christi vgl. man z. B. Röm. 5, 10. 21. 2 Cor. 12, 9 f. und add. Stll. Der einzige hier stattfindende Unterschied ist der, daß in unserem Briefe diese Thätigkeiten als hohepriester-

---

*) Vgl Lutz, S. 390 f. — Unbegründet ist die Bemerkung Köstlin's (Abhdl. 1854, S. 473): „Von dem paulinischen Bewußtsein, daß mit dem Christenthum das Bestimmtwerden des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach dem strengen Maßstabe der vergeltenden Gerechtigkeit, wie es dem alten Bunde eigenthümlich war, aufgehört habe, von der in den paulinischen Schriften überall durchklingenden Entzweiung mit diesem Standpunkte des Gesetzes, mit seiner verdammenden, verfluchenden, tödtenden Gewalt ist hier nirgends eine Spur." — Denn wo findet sich denn in unserem Briefe eine Spur davon, daß gläubige und im Glauben beharrende Christen unter dem Gesetze stehen und das Gericht Gottes zu fürchten haben? Die Wahrheit, welche jener Bemerkung zu Grunde liegt, haben wir schon in §. 23 in das rechte Licht gestellt. Unten werden wir auch noch Gelegenheit finden, die Vergeltungslehre unseres Briefes, in welcher Köstlin einen Beweis unpaulinischen Judenchristenthums erkennt, zu beleuchten. —

**) Näheres s. bei Bleek, II. S. 354 ff.

liche dargestellt sind, während die paulinische Vorstellung von der Fürbitte Christi nicht auf der Grundlage der Idee des neutest. Hohepriesterthums ruht, und die andern Thätigkeiten nur als königliche betrachtet sind. —

In der Eschatologie fehlen zwar unserem Briefe die paulinischen Bezeichnungen der Wiederkunft Christi: παρουσία, ἀποκάλυψις und ἐπιφάνεια, sonst aber herrscht zwischen seinen und den paulinischen Erwartungen vollkommene Uebereinstimmung; sogar die emphatische Bezeichnung der Zeit der Parusie durch ἡ ἡμέρα kommt bei Paulus vor (vgl. z. B. 1 Thess. 5, 4.); und auch die Erwartung einer Umgestaltung wenigstens der Erde ist aus Röm. 8, 19—21. ersichtlich. Der einzig-vorhandene Unterschied ist, daß nach unserem Briefe Gott das Gericht vollziehen wird, während der Apostel Paulus gewöhnlich Christum als den Richter der Welt bezeichnet. Aber wir dürfen auf diesen Unterschied kein großes Gewicht legen, da einerseits eine Spur der letzteren Vorstellung auch in unserem Briefe sich findet, und da andererseits Paulus das Gericht auch Gott zuschreibt (Röm. 2, 5 ff. 1 Cor. 4, 5.). und ausdrücklich lehrt, daß Gott dasselbe durch Christum halten werde (vgl. Röm. 2, 16. 2 Thess. 1, 6 ff.; auch Act. 17, 31.)*). —

Das Resultat unserer Vergleichung können wir in die folgenden Sätze zusammenfassen: Die Grundgedanken der Lehre unseres Briefes über die Wirksamkeit Christi sind von denen der paulinischen Lehre nicht verschieden. Auf dem Grunde derselben hat aber unser Vf., indem er die Hohepriesteridee auf Christum übertrug und sein Heilswerk unter dem Gesichtspunkte eines Versöhnungsopfers betrachtete, eine eigenthümliche, von der paulinischen mannigfach abweichende, alttestamentlich gefärbte Lehranschauung entwickelt. Die meisten ihrer Abweichungen von der paulinischen Lehranschauung haben in der Anwendung jener

*) Vgl. noch S. 399 und §. 73. —

alttest. Ideen auf die Darstellung des Werkes Christi ihren Grund. Als einen Fortschritt über die paulinische Lehre hinaus hat man namentlich **das** zu betrachten, daß Christus nach unserem Briefe in seinem Heilswerke weniger leidend und mehr selbstthätig erscheint, und daß die Bedeutung, welche sein auf den Tod folgender Eingang in die Herrlichkeit für das Versöhnungswerk hat, klarer in's Licht gesetzt ist. Die Terminologie unseres Briefes ist — Weniges ausgenommen — eine von der paulinischen durchaus verschiedene. —

Die unabhängige Selbständigkeit, welche der Vf. dem paulinischen Lehrtropus gegenüber an den Tag legt, ist in diesem Lehrstücke so groß, daß man aus demselben nicht schließen könnte, daß er seine christliche Erkenntniß mittelbar oder unmittelbar dem Apostel Paulus verdankt.

§. 77.
Ihr Verhältniß zu der johanneischen Lehre.

Daß sich in der Lehre unseres Briefes über das Werk Christi wenigstens in zwei Punkten ein Fortschritt über die paulinische Lehre hinaus nachweisen läßt, haben wir eben gesehen. Es fragt sich nun, ob man, wie von der Christologie, so auch von diesem Lehrstücke sagen kann, daß es den Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen Lehre bildet. Köstlin, S. 436 f. hat diese Frage bejaht; er bemerkt nämlich: wie unser Vf. dem Apostel Johannes in der strengen Scheidung des *υἱός* von der Welt vorangehe, so ohne Zweifel auch in der Anschauung des sich selbst opfernden Mittlers. Ferner: der Hebräerbrief gelange von der Idee des *ἀρχιερεύς* aus zu demselben Resultate, welches dem vierten Evangelisten aus der des *λόγος* entspringe, daß nämlich die Opferung Christi die Rückkehr dahin ist, wo er zuvor sich befand. — Wir können jedoch diese Ansicht nicht theilen. Was Köstlin's zweite Bemerkung betrifft, so ist dieselbe insofern unrichtig, als un-

ser Vf. nicht von der Idee des Hohepriesters, sondern von der des *υἱός* aus zu dem Resultat kommt, daß Christus durch seinen Tod hindurch dahin zurückkehrte, wo er zuvor sich befand. Von der Idee des Hohepriesters aus kommt er nur zu einer den Tod und die Himmelfahrt gleichsam zu einem einzigen Acte zusammenschließenden Anschauung und zu der Erkenntniß der Bedeutung, welche die letztere in diesem engen Zusammenhange mit dem Tode Christi für das ganze Heilswerk hat. Wenn nun auch die den Tod und die Verherrlichung Christi zusammenfassende Anschauung dem Apostel Johannes, selbst abgesehen von den, von ihm berichteten Reden Christi, nicht fremd ist (vgl. z. B. Joh. 12, 32 f.), und wenn er auch die Bedeutung der Himmelfahrt in dem Heilswerke Christi wohl erkennt (vgl. Joh. 7, 39. 12, 32 f.), so kann doch die Lehre unseres Briefes in dieser Beziehung nicht als Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen Lehre betrachtet werden. Denn wenn Johannes den Tod und die Erhöhung Christi in Eins zusammenfaßt, so thut er dies von seiner Anschauung der Person Christi aus; dagegen hat er keine solche Anschauung vom Werke Christi, daß in seiner Darstellung Tod und Himmelfahrt als zwei eng zusammenhängende, untrennbare, wesentliche Momente desselben erschienen. Tod und Himmelfahrt Christi stehen, sofern sie Momente des Heilswerkes sind, bei Johannes ebenso äußerlich neben einander, als bei Paulus Tod und Auferstehung. — Die Anschauung des sich selbst opfernden Mittlers aber findet sich — abgesehen von den in §. 75 angeführten Andeutungen in den von Johannes berichteten Reden Christi — in den johanneischen Schriften gar nicht*); und auch die Selbstthätigkeit Christi in dem Versöhnungswerke tritt in dem ersten Briefe nicht mehr hervor, als in den paulinischen Briefen. — Wir können daher in den Anschauungen, welche

*) Köstlin, S. 180, trägt dieselbe in die Stelle 1 Joh. 2, 1. 2. ein; vgl. dagegen Huther z. d. St. —

die Lehre unseres Briefes von dem Werke Christi als eine über die paulinische Stufe der Erkenntniß hinausgeschrittene characterisiren, keine überleitende Anbahnung der johanneischen Lehre erkennen. — Ueberhaupt würde man bei der Annahme eines solchen Verhältnisses voraussetzen, daß die johanneische Lehre die höchste Stufe der Erkenntniß des Werkes Christi und seiner Bedeutung repräsentire. Dies ist aber keineswegs der Fall. So gewiß Johannes in der christologischen Erkenntniß die erste Stelle einnimmt, eben so gewiß ist seine Erkenntniß des Werkes Christi unentwickelter geblieben, als die des Apostels Paulus und als die unseres Vf's. Während die Letzteren von verschiedenen Gesichtspunkten aus das was Christus über sein Werk gesagt hatte, weiter verfolgten, und die gegebenen Andeutungen lehrhaft entwickelten, hat Johannes sich fast durchaus damit begnügt, sich den Inhalt der betreffenden Aussprüche Christi einfach anzueignen; was er von dem Werke Christi sagt, ist mehr einfacher Ausdruck der πίστις, als Frucht der auf der πίστις fußenden γνῶσις. —

Um die vorstehenden Behauptungen zu beweisen, werfen wir noch einen Blick auf die Hauptstellen, aus welchen wir die johanneische Lehre vom Werke Christi zu schöpfen haben. Aus Joh. 11, 49—52. (vgl. 1 Joh. 3, 16.) geht hervor, daß der Tod Christi dem jüdischen Volke und den Heiden zu gut kommen und sie vom Verderben erretten sollte. In wie fern derselbe diese heilsame Wirkung üben könne, ist aber nicht erklärt. Einigen Aufschluß hierüber geben uns die Stellen 1 Joh. 2, 2. und 4, 10., an welchen Christus ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν genannt ist. Wir können nicht daran zweifeln, daß er vermöge seines Todes dieser ἱλασμός ist, obschon beide Stellen seinen Tod nicht ausdrücklich erwähnen. Ἱλασμός aber heißt weder „Sühnopfer," noch „Sühnmittel," sondern „Sühnung" oder „Versöhnung." Die bezeichneten Stellen sagen uns also, daß Christus vermöge seines Todes die Versöhnung in Beziehung auf unsere

und der ganzen Welt Sünden ist*); damit ist nun allerdings gelehrt, daß in Folge des Todes Christi eine Umgestaltung des Verhältnisses Gottes zu der sündigen Welt, eine Umwandlung des Zornes Gottes in ein gnädiges Wohlgefallen, deren Folge die Vergebung der Sünden ist, stattgefunden hat. Aber nur durch den noch ziemlich unbestimmten Begriff der „Versöhnung" ist der Zusammenhang zwischen dem Tod Christi und der Sündenvergebung angedeutet, ohne daß Johannes sich darauf einläßt, durch die Sühnopferidee oder durch die Idee der stellvertretenden Genugthuung weiter zu erklären, wie der Tod Christi diese Umwandlung des Verhältnisses Gottes zu der sündigen Welt habe bewirken können. —

Auf die Opferidee weist zwar der Ausspruch: „das Blut Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde" (1 Joh. 1, 7.) hin; aber es ist eben nur eine andeutende Hinweisung, wie wir sie auch schon in den Reden Christi gefunden haben. — 1 Joh. 3, 5. endlich ist gesagt, daß Christus erschienen sei, damit er, der Sündlose, die Sünden hinwegnehme**). Wegen der Beziehung auf Joh. 1, 29. und mittelbar auf Jes. 53 muß dies Hinwegnehmen der Sünde von der Tilgung der Schuld verstanden werden; denselben Sinn hat ja auch die alttest. Formel נָשָׂא עָוֹן, wo sie nicht das Tragen der Sündenschuld und -strafen bezeichnet***). Aber außer der nur mittel-

*) Ueber die Bedeutung des Abstractums (ἱλασμός, nicht ἱλαστήρ) vgl. Lücke und Huther z. d. St. —

**) Daß αἴρειν so zu übersetzen ist, zeigt Huther z. d. St. u. Meyer zu Joh. 1, 29. —

***) Köstlin, S. 180 und Huther z. d. St. (auch Frommann S. 449 f.) verstehen den Ausdruck vom Hinwegnehmen der Sünden selbst, nicht ihrer Schuld oder Strafe. Vgl. dagegen Meyer zu Joh. 1, 29. Der Zusammenhang nöthigt keineswegs zu der Auffassung Köstlin's und Huther's. Wenn der Apostel von Christus sagt, er sei erschienen, um unsere begangenen Sünden hinwegzunehmen, und in ihm sei keine Sünde, so sind dies zwei sehr starke Motive, die Sünde zu fliehen; v. 6 aber knüpft sich unmittelbar an das letzte Sätzchen von v. 5 an, und nur mittelbar an das erste. Weitere Bemerkungen über den Gedankenzusammenhang wären hier nicht an ihrem Orte. —

baren Hinweisung auf Jes. 53 und damit auf die Idee der stellvertretenden Genugthuung findet sich auch hier keine Angabe darüber, wie denn Christus die Sünden hinwegnehme, d. h. die Sündenschuld tilge. —

Unsere obigen Bemerkungen über die Unentwickeltheit der johanneischen Lehre von dem Werke Christi dürften hiermit gerechtfertigt sein. Dieser Mangel einer lehrhaften weiteren Entwicklung ist der Hauptunterschied zwischen ihr und der Lehre unseres Briefes, mit deren Grundgedanken sie sonst übereinstimmt *).

Eine besondere Uebereinstimmung zwischen beiden scheint darin gefunden werden zu müssen, daß ihnen der Begriff καθαρίζειν und überhaupt der Gedanke, daß das Blut Christi von Sünden reinige — gemeinsam ist. Aber wenn wir die Stelle 1 Joh. 1,7. (vgl. v. 9) näher betrachten, so ergibt sich doch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem johanneischen καθαρίζειν und dem unseres Briefes. Wir können es dahingestellt sein lassen, ob man unter jenem nur die Reinigung von der Sünde selbst **), oder — was wir nicht mit Huther für unmöglich halten — außerdem auch die Reinigung von der Schuld zu verstehen habe; jedenfalls darf man nicht allein an die letztere denken; und der johanneische Begriff ist also entweder ein ganz anderer (dem paulinischen καθαρίζειν entsprechender), oder er ist wenigstens umfassender als der unseres Briefes. —

Zum Schlusse muß noch daran erinnert werden, daß Johannes Christum unsern παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα nennt (1 Joh. 2,1.), daß also die Lehre von der fortwährenden Fürbitte des erhöhten Christus für die Seinigen auch

---

*) Denn auch die Idee der stellvertretenden Genugthuung ist dem Apostel Johannes nicht so fremd, wie Frommann S. 450 und Köstlin S. 181 meinen, obschon er weder auf sie, noch auf die Opferidee näher eingeht. —

**) Vgl. Lücke und Huther z. d. St.; auch Frommann S. 445 f. und Köstlin S. 180. —

johanneisch ist*). Nur fehlt ihr bei Johannes, wie bei Paulus, die Grundlage, welche sie in unserem Briefe an der Idee des himmlischen Hohepriesterthums Christi hat.

Das Ergebniß unserer Untersuchung ist, daß die Lehre unseres Briefes über das Werk Christi **nicht** als Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen Lehre betrachtet werden kann, daß vielmehr die letztere schon von der paulinischen und noch mehr von **der** unseres Briefes in Betreff der lehrhaften Entwicklung des gegebenen Glaubensinhaltes bedeutend übertroffen wird. —

§. 78.

Einige Berührungspunkte zwischen ihr und der petrinischen Lehre.

Ebenso unentwickelt als die johanneische Lehre vom Werke Christi ist auch die des Apostels Petrus. Seine Aussagen über den Zusammenhang des Todes Christi mit der Sündenvergebung „gehen nicht über das hinaus, was Christus selbst über diesen Punkt gesagt hatte, und was die alttest. Weissagungen oder Typen, auf die er hingewiesen hatte, enthielten**).“ Auch zwischen der petrinischen Lehre und der Lehre unseres Briefes ist daher, bei aller Uebereinstimmung der Grundgedanken, ein bedeutender Unterschied. Wir wollen uns der Kürze wegen auf den Nachweis dieser Uebereinstimmung und Verschiedenheit nicht einlassen, besonders da eine treffliche Darstellung der Lehre des Petrus von dem Werke Christi vorhanden ist***). Nur auf einige auffallende Be-

*) Vgl. Huther z. d. St.; namentlich ist seine Polemik gegen die Verflüchtigung dieser Idee lesenswerth. Derselben machen sich auch Frommann, S. 469—474 und noch mehr Köstlin, S. 192 schuldig. —

**) Weiß, S. 273 f. —

***) Vgl. Weiß, S. 256—274 u. 275—285.

rührungspunkte zwischen ihr und der Lehre unseres Briefes müssen wir aufmerksam machen. —

Daß die Stelle Jes. 53 auf die petrinische Auffassung der Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi einen sehr bedeutenden Einfluß geübt hat, geht aus 1 Petr. 2, 21 ff. klar hervor, und ist von Weiß gründlich nachgewiesen worden. Im Hinblick auf diese Stelle sagt Petrus in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Hebr. 9, 28. von Christus: ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον (1 Petr. 2, 24.). Allerdings ist der Gedanke durch die beiden Zusätze ἐν τῷ σωμ. αὐτοῦ und ἐπὶ τ. ξ. etwas modificirt; aber das Tragen der Sünden ist trotzdem, wie Weiß gezeigt hat, hier in keinem andern Sinne zu verstehen, als in der Stelle unseres Briefes. — Daß in 1 Petr. 1, 2. die Betrachtungsweise des Todes Christi als eines Bundesopfers sich findet, halten auch wir für gewiß *); wir haben also hierin eine auf dem Selbstzeugniß Christi beruhende kurze Andeutung dessen, was unser Brief 9, 15 ff. weiter ausführt **).

Darauf, daß auch Petrus den Begriff der λύτρωσις kennt (1 Petr. 1, 18.), können wir kein Gewicht legen; denn er versteht unter derselben, abweichend von dem Sinne dieses Wortes in unserem und den paulinischen Briefen, die Befreiung von der knechtenden Macht der Sünde, nicht aber die Befreiung von den gottgeordneten Sündenfolgen und -strafen ***). Merkwürdige Berührungspunkte finden wir dagegen wieder in zwei Benennungen Christi. In unserem Briefe heißt er ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (2, 10.) und ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός (12, 2.), und Petrus nennt ihn ὁ ἀρχηγός (Act. 5, 31.) und ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Act. 3, 15.); dazu sind dies die einzigen Stellen des N. T's, in welchen das Wort ἀρχηγός

*) Vgl. Weiß, S. 269 ff.

**) Wir werden die Stelle 1 Petr. 1, 2. später noch einmal in Betracht zu ziehen haben. —

***) Vgl. Weiß, S. 275 ff.; auch Usteri, S. 210.

überhaupt vorkommt *). Sodann nennt unser Vf. Christum ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας (13,20.), wie Petrus ihn den ἀρχιποίμην der Heerde Gottes (τὸ ποίμνιον τοῦ θεοῦ) nennt (1 Petr. 5,2.4.) **). Endlich sei noch bemerkt, daß auch Petrus die Einmaligkeit des um der Sünde willen erduldeten Leidens Christi hervorhebt (1 Petr. 3,18.), und daß er, wie Jacobus (Jac. 5,9. vgl. v. 7. 8 — 4,12. 5,4.) Christum (Act. 10, 42.) und Gott (1 Petr. 1,17.) als den Richter der Welt bezeichnet, daß aber doch in seinem Briefe, wie in dem unsrigen, als Zweck der künftigen Offenbarung Jesu Christi fast immer nur die vollendete σωτηρία der Gläubigen betrachtet ist (vgl. 1 Petr. 1,4 f. 7 ff. 13. 4,13. 5,1.4.) ***).

So auffallend nun einige dieser Berührungspunkte erscheinen mögen, so wagen wir doch nicht, aus denselben zu folgern, daß der Vf. unseres Briefes den Brief des Petrus gelesen oder in näherer Beziehung zu diesem Apostel gestanden habe. Denn die, beiden Verfassern gemeinsamen Ausdrücke und Ideen sind ja fast alle aus dem A. T'e entnommen †), gehören also zu dem, beiden Lehrbegriffen gemeinsamen alttest. Colorit. Und was die Auffassung des Zweckes der Wiederkunft Christi, wie sie unserem Briefe eigen ist, betrifft, so

*) Wir führen diese Bezeichnung Christi, welche Grotius und Delitzsch als eine Lukas angehörige in Anspruch nehmen, im Hinblick auf das, was Weiß in dem kritischen Beiblatte zu der „deutschen Zeitschrift" 1854 Nro 10 u. 11 und in seinem oft angeführten Werke über den sprachlichen und den Lehrcharacter der in der Apostelgeschichte berichteten Reden des Apostels Petrus bemerkt hat, als eine petrinische an. —

**) 1 Petr. 2,25. ist nicht Christus, sondern Gott der Hirte und Bischoff der Seelen genannt; vgl. Weiß, S. 122 Anm. —

***) Nur 1 Petr. 4,5. ist nach der gewöhnlichen Auslegung Christus auch als Richter der Lebendigen und der Todten betrachtet; ob aber diese Auslegung richtig ist, ist sehr zweifelhaft. —

†) Wir brauchen dies nicht erst nachzuweisen; nur das sei bemerkt, daß auch das Wort ἀρχηγός aus der LXX entnommen ist; vgl. Bleek zu 2,10. —

darf man sie um so weniger aus einem Einflusse der petrinischen Lehre erklären, da sie in beiden Briefen verschiedene mit der Eigenthümlichkeit der beiden Lehrbegriffe eng zusammenhängende Entstehungsgründe hat. In unserem Briefe nämlich rührt sie, wie wir gesehen haben, daher, daß der Vf. Christum vorwiegend als den neutest. Hohepriester betrachtet, während sie bei Petrus nur in dem starken Hervortreten der Hoffnung in seiner Lehranschauung begründet ist.

§. 79.
Vergleichung einiger jüdisch-rabbinischer Lehren.

Wir haben nun noch etwaige Berührungspunkte dieses Lehrstückes mit außerbiblischen Lehranschauungen, und zwar zunächst mit denen der palästinensisch-jüdischen Theologie in Betracht zu ziehen. —

Nach S. 248 (vgl. S. 253) ist die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Jerusalem mit derjenigen der palästinensisch-jüdischen Theologie nahe verwandt; ja sie ist eigentlich nur eine Christianisirung der letzteren. Wir müssen darum von vornherein erwarten, daß es sich mit seiner Vorstellung von dem himmlischen Heiligthume nicht anders verhalten werde. Dies ist denn auch wirklich der Fall. Im Talmud und in den Midraschim finden wir die, aus einer weiteren Entwicklung der in §. 74 erwähnten alttest. Vorstellung erwachsene, und besonders auf Ex. 25, 40. gegründete Anschauung, daß es im Himmel ein dem irdischen Heiligthume entsprechendes, von der Hand Gottes errichtetes Heiligthum mit einem Allerheiligsten, einem Altar u. s. w. gebe, und daß darin der große Fürst Michael oder der Metatron Hohepriester sei, und als solcher auf dem himmlischen Altare täglich Opfer darbringe*). Im Buche Sohar und in andern

*) Vgl. namentlich die von Röth, S. 17 und Tholuck zu 8, 1 f. angeführten Stellen aus dem Talmud, tract. Chagiga; ferner Schöttgen, I. S. 1212—1222 (in der dissertat. de Hierosolyma coelesti) und II. S. 642 ff.; freilich bringt Schöttgen großentheils nur Stellen aus dem Buche Sohar und aus andern sehr späten Schriften bei; doch finden sich darunter auch einzelne ältere Belegstellen. —

jüdischen Schriften der späteren Zeit ist diese Vorstellung noch weiter entwickelt; doch ist wohl nirgends, und keinenfalls schon im Talmud der Messias als jetziger oder künftiger Hohepriester des himmlischen Heiligthumes bezeichnet *). — Jene einfachere Vorstellung der jüdischen Theologie knüpft, aber so unmittelbar an die schon im A. T'e vorliegende an, daß wir wohl voraussetzen dürfen, sie sei schon in der apostolischen Zeit in den jüdischen Schulen heimisch gewesen. Dann ist die Lehre unseres Vf's, daß Christus der λειτουργός des himmlischen Heiligthums geworden ist, und dort das ewige Opfer seines in den Tod gegebenen Lebens dargebracht hat, und daß die gottesdienstlichen Einrichtungen des alten Bundes ein Schattenbild dessen sind, was durch Christum verwirklicht werden sollte, nichts Anderes als eine Christianisirung jener Lehre der jüdischen Theologie von dem Priesteramte Michael's (oder des Metatron) und dem, dem Cultus im unteren Heiligthume correspondirenden Cultus im oberen Heiligthume. —

Als Parallelen zu einzelnen Lehren unseres Vf's führen wir an: den auf Ps. 110, 4. gestützten talmudischen Ausspruch, daß der Messias Gott viel lieber sei, als Aaron d. h. als der כֹּהֵן צֶדֶק der alttest. Hohepriester **); ferner die targumische Lehre, daß der Messias nach Jes. 53 Fürbitten wegen der Sünden des Volkes einlegen und die Sünden desselben tragen werde ***); auch mag noch erwähnt werden daß wenigstens spätere Rabbinen lehrten, im עוֹלָם הַבָּא

---

*) Was Lutterbeck, I. S. 179 f. hierüber sagt, beruht auf oberflächlicher Vergleichung Schöttgen's; selbst in der Stelle Sohar Exod. fol. 85 col. 346 (Schöttgen, II. S. 649), in welcher man jene Vorstellung am ersten finden könnte, ist der Messias nicht als Priester des im Paradiese befindlichen Tempels bezeichnet. —

**) Vgl. die Stelle aus Aboth R. Nathan cap. 33 zu Zach. 4, 14. bei Schöttgen, II. S. 645.

***) Vgl. Targum zu Jes. 53, 4—6.; bei Schöttgen, II. S. 653. —

werde es keine Sünd- und Schuldopfer mehr geben, weil dann keine Sünden mehr vorkämen; nur das Lobopfer werde ewiglich dargebracht werden *). —

Endlich knüpft die in §. 64 erörterte Lehre von der Vernichtung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, sicherlich an die palästinensisch-jüdische Theologie an. Denn diese betrachtete bekanntlich den Satan, oder den סַמָּאֵל, der κατ᾽ ἐξοχήν רֹאשׁ כָּל־הַשְּׂטָנִים und מַלְאַךְ הָרֶשַׁע genannt wird, als den מַלְאַךְ הַמָּוֶת, der, sobald es ihm von Gott verstattet wird, den Menschen, die das Gesetz übertreten haben, das Leben nimmt, und der sagen kann: die Seelen (jedoch nur die נְשָׁמוֹת) aller, die in die Welt kommen, sind meiner Hand preißgegeben **). — In späteren rabbinischen

---

*) Vgl. die von Röth, S. 86 f. angeführte Stelle aus Abodath hakkodesch, einer freilich erst gegen Ende des 13ten Jahrhunderts von R. Salomon, Sohn oder Enkel Adrat's und Schüler des R. Moses Nachmanides verfaßten Schrift. —

**) Vgl. namentlich die von Röth, S. 25 f. und Bleek, II. S. 334 angeführte Stelle aus dem talmudischen Tractat Baba batra und Pseudojonath. zu Gen. 3,6. — Ferner Carpzov, S. 109 f.; Delitzsch, S. 82 Anm. und Röth, S. 20—26. — Die von dem letzteren beigebrachten Stellen zeigen übrigens, daß nach späterer jüdischer Lehre, namentlich nach dem Buche Sohar, die Macht Sammaels über den Tod nicht hinausreicht (wenigstens kann er im „kommenden Aeon" die Menschen nur anklagen), weil er nur über den Leib und die נְשָׁמָה, nicht aber über die den Tod überdauernde נֶפֶשׁ Macht hat. Auch die ältere jüdische Theologie hat dem Satan schwerlich eine über den Tod hinausreichende Macht zugeschrieben. — Man könnte nun freilich das, was unser Vf. in 2,14. von dem Teufel sagt, auch nur davon verstehen, daß der Teufel, als Gewalthaber des Todes, sobald Gott es ihm verstattet, den Menschen tödtet, so daß die Vorstellung unseres Vf's sich von jener jüdischen gar nicht unterschiede; aber wahrscheinlicher ist es doch, daß er in Folge seiner neutest., tiefer in die jenseitige Welt hineinblickenden Erkenntniß jene jüdische Vorstellung in der, von uns in §. 64 angegebenen Weise weiter entwickelt, und den Satan als einen nicht blos in der diesseitigen, son-

Schriften ist auch die, auf Jes. 25, 8. gegründete Erwartung ausgesprochen, daß der Messias den Satan überwinden und in die Gehenna werfen werde *).

Diese Parallelen sind uns insofern wichtig, als sie jedenfalls unsere Behauptung, daß die Anschauungen unseres Vf's in manchen Einzelheiten mehr mit **denen** des palästinensischen, als mit **denen** des alexandrinischen Judenthums verwandt sind, auf's neue bestätigen. Denn was die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Heiligthume betrifft, so ist — wie wir bald sehen werden — die entsprechende philonische Vorstellung von ihr weit mehr verschieden, als die oben erwähnte palästinensisch-jüdische. Für die Lehre aber, daß der Teufel der Gewalthaber des Todes ist, läßt sich in den Schriften Philo's gar nichts Analoges nachweisen. —

---

dern auch in der jenseitigen Welt thätigen „Schergen des göttlichen Zorns" betrachtet hat. Uns wenigstens scheint diese Vorstellung dem von ihm gebrauchten Ausdrucke am meisten zu entsprechen, und besser, als die unverändert jüdische, zu den sonstigen neutest. Anschauungen zu passen. — Die von Röth beigebrachten Stellen zeigen übrigens, daß auch nach jüdischer Lehre — wie ohne Zweifel nach der Anschauung unseres Vf's — der Satan, als Gewalthaber des Todes, nur als „Scherge des göttlichen Zornes" (wie Delitzsch sich ausdrückt) zu betrachten ist. — Wir bemerken schließlich noch, um Mißverständnisse zu verhüten, daß wir keineswegs der Meinung sind, der Satan habe nach der Anschauung des Vf's die in §. 64 geschilderte Macht auch über die Seelen der Gläubigen des alten Bundes geübt, bis zu der Zeit, da der Tod Christi seiner Herrschaft ein Ende machte. Diese sind vielmehr gewiß nach der Anschauung unseres Vf's durch die Gnade Gottes, auf welche sie trauten, vor der Feindschaft des Schergens des göttlichen Zornes bewahrt geblieben, obschon die volle Erlösung aus seiner Gewalt ihnen allerdings erst durch den Tod Christi zu Theil wurde. —

*) Vgl. besonders die Stelle aus Pesikta in dem Jalkut Schimeoni und die Stellen aus dem Buche Sohar bei Schöttgen, I. S. 935 und II. S. 167 f. 376; auch Bleek, II. S. 536. —

Schließlich möge noch die Bemerkung hier ihre Stelle finden, daß **überhaupt** die **Engellehre** unseres Briefes mit derjenigen des palästinensischen Judenthums, keineswegs aber mit der Engellehre Philo's verwandt ist. Denn die, der Deutung von Ps. 104, 4. in Hebr. 1, 7. zu Grunde liegende Vorstellung, daß die Daseinsform der Engel eine wandelbare ist, und daß dieselben, wenn es der Dienst, den sie Gott leisten sollen, erfordert, sogar die Daseinsform des Windes und Feuers annehmen, läßt sich wohl bei den Rabbinen*), nicht aber bei Philo nachweisen**). Und das Gleiche gilt auch von der, in Hebr. 2, 5. wahrscheinlich vorausgesetzten Vorstellung, daß die gegenwärtige Welt (im Unterschied von der *οἰκουμένη μέλλουσα*) und namentlich auch das derselben angehörige, alttest. Gottesreich von Engeln beherrscht und regiert ist***). Auch ist ja die ganze Vorstellung, welche

---

*) Vgl. Schöttgen, I. S. 923 f. und Bleek, II. S. 146. —

) Aus de Cherub. p. 112 kann man vielleicht schließen, daß Philo die Stelle Ps. 104, 4. ebenso verstanden hat, wie der Chaldäer, und wohl auch die LXX (vgl. Bleek, II. S. 145). — Nach de Mose p. 612 ist Mosi in dem brennenden Busche zwar ein Engel erschienen, aber nicht in der Flamme selbst, sondern in der mitten in der Flamme sich zeigenden *μορφή τις περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν*, welche auch *θεοειδέστατον ἄγαλμα* genannt ist. — In de decem oracul. p. 748 f. endlich versteht Philo unter der von Gott bei der Gesetzgebung in der Luft geschaffenen *ἠχὴ ἀόρατος*, welche er als eine *ψυχὴ λογικὴ . . . ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα, καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν . . . ἔναρθρον ἐξήχησεν* beschreibt, schwerlich einen Engel, da nach de decem oracul. p. 746 *αὐτὸς ὁ θεὸς, οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ, δι᾽ αὐτοῦ μονοῦ* die 10 Gebote verkündigt hat. — Denn wenn auch die eben angeführten Worte zunächst nur der bei der **übrigen Gesetzgebung statthabenden Mittlerthätigkeit Mosis gegenüberstehen, so scheinen sie doch eine Vermittlung der Gesetzgebung durch Engel auszuschließen. — Diese Bemerkungen mögen zugleich die Note zu S. 248 begründen und vervollständigen. —

***) Vgl. Bleek, II. S. 229 f. Trotz der Gegenbemerkungen Delitzsch's glauben wir doch, daß die Worte *περὶ ἧς λαλοῦμεν* in der angeführten Stelle in gegensätzlicher Beziehung zu der oben

Philo von dem Wesen der Engel hat, von der altteſt., mit welcher diejenige unſeres Vf's vollkommen übereinſtimmt, und welche auch von dem paläſtinenſiſchen Judenthume feſtgehalten worden iſt, ſehr verſchieden *).

Anm. 1. Schon Tholuck, S. 83 und Delitzſch (in der S. 25 angeführten Abhandlung, S. 268) haben nach dem Vorgange Großmann's (vgl. S. 9) darauf aufmerkſam gemacht, daß auch diejenigen Stellen, in welchen unſer Vf. der jüdiſchen Tradition folgt, mehr auf die paläſtinenſiſche, als auf die philoniſch-alexandriniſche Tradition hinweiſen. Wenigſtens gilt dies von dem, was der Vf. in Hebr. 11, 24. von Moſes ſagt, vergl. mit Josephus Antiqu. II., 9, 7. und Philo de Mose, I. p. 605—608 **).

---

bezeichneten, unleugbar ſchon im Buche Daniel und in den altteſt. Apokryphen enthaltenen Vorſtellung ſtehen. — Daß nach altteſt. Anſchauung der Menſch Herr der Erde iſt, ſchließt jene Vorſtellung keineswegs aus; und daß in gewiſſem Sinne von einer subjectio der irdiſchen Weltreiche unter die Engel wohl die Rede ſein kann, zeigt Dan. 4, 14. — Uebrigens — darin haben De Wette, Lünem. und Delitzſch Recht — kann ſchon nach der Wortſtellung, aber auch nach dem Zuſammenhange die gegenſätzliche Beziehung auf die Herrſchaft der Engel über die gegenwärtige Welt dem Vf. nur Nebenſache ſein. — Was aber Philo betrifft, ſo wird man ihm jene Vorſtellung ſchwerlich zuſchreiben können; wenigſtens in den Stellen de human. p. 700, wo die Engel in ganz anderer Beziehung *ἔφοροι* genannt ſind, und de profug. p. 460, wo ſie nur als im Dienſte Gottes ſtehende Vollſtrecker der göttlichen Strafen bezeichnet ſind, iſt dieſelbe nicht ausgeſprochen. — In de confus. lingu. p. 345 kann man ſie allenfalls finden; vgl. aber was oben über die philoniſche Engelvorſtellung überhaupt bemerkt worden iſt.

*) Vgl. in Betreff der philoniſchen Engellehre de confus. lingu. p. 345 und de somn. p. 586. —

**) Beiläufig möge auch noch erwähnt werden, daß der Ausdruck *οἱ αἰῶνες* in ſeiner dem talmudiſch-rabbiniſchen הָעוֹלָמִים entſprechenden Bedeutung: „die Welten" (vgl. Hebr. 1, 2. und 11, 3.) wohl als unphiloniſch bezeichnet werden kann; denn er iſt erſt in de plantat. Noë p. 221 (und in der pſeudo-philoniſchen Schrift de mundo p. 1157) nachgewieſen worden, und dort ſteht er in dem Citat Ex. 15, 18., wo Philo in ſeinem LXX-Texte ſtatt *τὸν αἰῶνα* (wie cod. Vat. und Alex. zu leſen iſt) *τῶν αἰώνων* vorgefunden zu haben ſcheint. — Wir bemerken bei dieſer Gelegenheit nachträglich noch, daß ſchon Schöttgen, II. S. 38 darauf aufmerkſam gemacht hat, daß die Vorſtellung von den zwei Weltzeiten Philo ganz fremd iſt (vgl. S. 248); die Stellen, mit welchen Carpzov, S. 79 und 135, die entgegengeſetzte Behauptung beweiſen will (de Mose, III. p. 665 und de migrat. Abrah. p. 394) werden Niemanden überzeugen, der dieſelben im Zuſammenhange lieſt. —

Anm. 2. Wenn der Vf. wirklich der Meinung war, der Zeitraum vom öffentlichen Auftreten Christi bis zu seiner Wiederkunft werde sich auf 40 Jahre belaufen (vgl. S. 618), so haben wir auch hierin eine Anschauung zu erkennen, die er mit der palästinensisch-jüdischen Theologie gemein hat *).

§. 80.

Vergleichung mit der philonischen Lehre.

Wir haben schon oben bemerkt, daß die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Heiligthume, von der entsprechenden philonischen Vorstellung weit mehr verschieden ist, als von der der palästinensisch-jüdischen Theologie. Diese Behauptung haben wir in der Vergleichung unseres Lehrstücks mit der philonischen Lehre vor Allem zu begründen. —

Auch Philo stellt dem von Menschenhänden errichteten Heiligthume das höchste und wahrhaftige Heiligthum Gottes gegenüber; unter diesem Heiligthume versteht er aber die ganze Welt; der Himmel dagegen ist nur ein Theil desselben; er ist, als der heiligste Theil des Universums, der zu jenem gehörige νεώς. Diese Vorstellung führt Philo im Einzelnen aus: die Sterne sind ihm z. B. die in dem νεώς aufgehängten Weihgeschenke; die Engel, als Diener Gottes, die Priester; die vier zu den Teppichen und Vorhängen der Stiftshütte verwendeten Stoffe entsprechen den vier Elementen, aus welchen Gott die Welt geschaffen hat **): der Byssus der Erde (weil er der Erde entstammt), der Purpur dem Wasser (aus dem gleichen Grunde), der ὑάκινθος der Luft und der Scharlach dem Feuer (die beiden letzteren wegen der Gleichheit der Farbe) u. s. w. ***). — Neben der Welt, als

*) Vgl. Bleek, II. S. 439 und Delitzsch, S. 119 f. —

**) Ebenso deutet Philo die vier Bestandtheile des heiligen Räucherwerks; vgl. quis rer. div. haer. p. 508.

***) Vgl. de monarch. II. p. 820 f. (Anf.): Τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα τὸ ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχὰς . . . . . · τὸ δὲ χειρόκμητον. Vgl. ferner de plantat. Noë p. 221 und de Mos.

dem einen Heiligthume Gottes, kennt Philo auch noch ein zweites; dieses ist die λογικὴ ψυχή *). — Wie diese Anschauung mit der andern zusammenhängt, wird aus dem Folgenden erhellen. —

Nach de somn. p. 593 ist der κόσμος αἰσθητὸς allerdings ein οἶκος θεοῦ; aber der Ausdruck θεός ist hier katachrestisch gebraucht als Bezeichnung μιᾶς τῶν τοῦ (ὄντως θεοῦ) Ὄντος δυνάμεων; gemeint ist die δύναμις ποιητική (de Mose III. p. 669). Dieses Gotteshaus ist darum auch nur die Pforte zu dem wahrhaftigen Himmel, d. h. zu dem κοσμὸς νοητός, sofern man nämlich durch die Betrachtung der sinnlich-wahrnehmbaren Welt zu der Erkenntniß der Ideenwelt, die ja das Urbild ist, nach welchem jene gebildet worden ist, gelangt. Als Abbild des Universums ist nun aber die Stiftshütte auch ein Abbild dieser Ideenwelt, oder da diese, als Inbegriff der Schöpfungsgedanken Gottes, auch der Inbegriff der göttlichen δυνάμεις (vgl. S. 419), oder der göttlichen ἀρεταί ist, ein Abbild der göttlichen δυνάμεις oder ἀρεταί. Es steht daher mit der zuerst erwähnten Betrachtungsweise der Stiftshütte nicht im Widerspruch, wenn Philo anderwärts sagt, daß die einzelnen Theile der Stiftshütte und ihre Geräthe die αἰσθητὰ μιμήματα von körperlosen Ideen seien, daß der Deckel

III. p. 967. — Josephus hat sich diese philonischen Anschauungen durchaus angeeignet; auch jene Deutung der vier zu den Teppichen verwendeten Stoffe hat er fast wörtlich wiederholt; vgl. Antiqu. III. 7,7. —

*) Vgl. de somn. p. 597: Δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος· ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος· οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν· ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι, τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ, καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος. — Anderwärts (de mund. opif. p. 31) ist der Leib οἶκός τις ἢ νεὼς ἱερός ψυχῆς λογικῆς genannt. — Vgl. übrigens den S. 253 angeführten, ganz analogen, philonischen Ausspruch über die zwei Gottesstädte. —

der Bundeslade ein Symbol der Gnadenmacht (τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως), die zwei Cherubim Symbole der schöpferischen und der weltregierenden (δύναμις ποιητική und βασιλική) Macht Gottes seien *), und daß die wahrhaftige Hütte Gottes, deren μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα die mosaische Stiftshütte ist, in den göttlichen Tugenden bestehe **). Diese Anschauungen stehen vielmehr mit der Grundanschauung, nach welcher die Stiftshütte ein Abbild der Welt ist, in engem, innerlichem Zusammenhang. Wenn nun aber die menschliche Tugend ein Abbild der göttlichen ist, und wenn die mosaische Stiftshütte darum auch von Philo als ein Symbol der menschlichen Tugend betrachtet wird **), so ist klar, daß auch die Anschauung, nach welcher die ψυχὴ λογική ein der Stiftshütte entsprechendes Heiligthum Gottes ist, nicht unvermittelt neben der bezeichneten Grundanschauung steht. —

Nach dieser Darlegung der philonischen Betrachtungsweise der Stiftshütte bedarf wohl die Behauptung, welche wir an die Spitze dieses Paragraphen gestellt haben, keines weitern Beweises ***). — Wir sind etwas genauer auf jene eingegangen, weil wir nur so im Stande sind, das Verhältniß der Anschauungen unsres Vf's zu einigen ebenfalls hierhergehörigen Aussprüchen Philo's richtig zu beurtheilen, mit welchen sich dieselben näher zu berühren scheinen. — Wir haben nämlich gesehen, daß unser Vf. das irdische Heiligthum in seinem Verhältnisse zu dem urbildlichen himmlischen Heiligthume als ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων und ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, und die alttest. Güter als σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν bezeichnet. Nun nennt auch Philo die mosaische Stiftshütte μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα der wahren Gotteswohnung; und die einzelnen Theile, aus welchen jene

---

*) Vgl. de Mose III. p. 665 und 668; auch de ebrietat. p. 260 und de profug. p. 465. —

**) Vgl. qd. det. pot. insid. sol. p. 184.

***) Vgl. auch Delitzsch, S. 326. 352 und 382. —

besteht, und ihre Geräthe nennt er *αἱ σκιαί*, *τὰ μιμήματα*, *τὰ αἰσθητὰ μιμήματα*, und stellt ihnen *τὰς ἀρχετύπους φύσεις αὐτὰς τῶν πραγμάτων* (vgl. Hebr. 10, 1.), *τὰ ἀρχέτυπα*, *τὰ νοητὰ παραδείγματα* gegenüber *). Aber so ähnlich diese Aussagen klingen, so ist doch ihr Sinn ein sehr verschiedener. Denn Philo versteht unter jenen Urbildern die *ἀσώματοι ἰδέαι*, die *νοητά*, welche Moses, der seine Gotteserkenntniß unmittelbar von Gott erhielt, mit seiner Seele schaute, und welche sich in der *διάνοια* des Propheten zu einem *τύπος τοῦ παραδείγματος διαζωγραφούμενος καὶ προδιαπλαττόμενος ἀφανῶς ἄνευ ὕλης ἀοράτοις εἴδεσιν* gestalteten. Die Ideen, deren symbolische Darstellung die Stiftshütte ist, sind also in seinen Augen das Urbild, und die Stiftshütte ist eine bloße *σκιά*, weil sie eben eine sinnlich wahrnehmbare Darstellung jener Ideen ist. Es fällt daher der Gegensatz des Urbildlichen und Abbildlichen bei Philo mit dem Gegensatz des *νοητόν* und *αἰσθητόν* zusammen. — In unserm Briefe dagegen entspricht er zunächst dem Gegensatze des Himmlischen und des Irdischen. So gefaßt knüpft er sich aber ganz unmittelbar an die in §. 74. dargelegten alttest. Anschauungen und namentlich an die Stelle Ex. 25, 40. an; und es kommt uns daher sehr

---

*) Vgl. de Mose III. p. 665: *Σκηνὴν οὖν, ἔργον ἱερώτατον, δημιουργεῖν ἔδοξεν, ἧς τὴν κατασκευὴν θεσφάτοις λογίοις ἐπὶ τοῦ ὄρους Μωϋσῆς ἀνεδιδάσκετο, τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει, καθάπερ ἀπ᾽ ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἴσθητα μιμήματα ἀπεικονισθῆναι*; vgl. auch die folgenden Worte. Sacr. legg. Allegor. III. p. 80: *Μωϋσῆς μὲν γὰρ τὰ ἀρχέτυπα τεχνιτεύει, Βεσελεὴλ δὲ τὰ τούτων μιμήματα. Χρῆται μὲν γὰρ Μωϋσῆς ὑφηγητῇ τῷ θεῷ, ὥς φησι· Κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ δεδειγμένον σοὶ ἐν τῷ ὄρει πάντα ποιήσεις· Βεσελεὴλ δὲ Μωϋσεῖ.* De plantat. Noë p. 218: *Ἐκεῖνος* (Beseleel) *μὲν γὰρ τὰς σκιὰς πλάττει, καθάπερ οἱ ζωγραφοῦντες, οἷς οὐ θέμις οὐδὲν ἔμψυχον δημιουργῆσαι. Βεσελεὴλ γὰρ ἐν σκιαῖς ποιῶν ἑρμηνεύεται. Μωϋσῆς δὲ οὐ σκιὰς ἀλλὰ τὰς ἀρχετύπους φύσεις αὐτὰς τῶν πραγμάτων ἔλαχεν ἀνατυποῦν.* Vgl. noch de somn. p. 596 und qd. det. pot. insid. sol. p. 184. —

unwahrscheinlich vor, daß unser Vf. erst durch die Vermittlung der von dem alttest. Boden ganz losgelösten, und eng mit der, unserm Vf. ganz fremden Unterscheidung des κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός verwachsenen, philonischen Anschauungen auf die Betrachtung der mosaischen Stiftshütte als eines ὑπόδειγμα und einer σκιὰ τῶν ἐπουρανίων gekommen sein sollte. — Die Betrachtung der alttest. Güter als einer σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν aber hängt offenbar nicht mit jenen philonischen Anschauungen, sondern mit der Anschauung unseres Vf's, daß das Irdische das Gegenwärtige und Alttestamentliche, das Himmlische aber das Zukünftige und Neutestamentliche ist, und überhaupt mit der unphilonischen Unterscheidung des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων zusammen. —

Wir haben nun zuletzt noch die Behauptung, daß sich in der hervorragenden Stellung, welche die Hohepriesteridee in unserem Lehrbegriffe einnimmt, ein Einfluß der philonischen Schriften auf die Anschauungen unseres Vf's kund gebe, zu beleuchten*). — Wie nach der Lehre unseres Vf's Christus der im himmlischen Heiligthume waltende Hohepriester ist, so ist nach philonischer Lehre der Logos der Hohepriester des wahren Heiligthums Gottes, d. h. der Welt**). Denn dem Logos hat Gott die auserwählte Gabe verliehen, daß er, auf der Grenzscheide stehend, das Gewordene und den Schöpfer von einander scheidet; und ebenderselbe ist einerseits Fürbitter (ἱκέτης) des, allezeit von Bangigkeit erfüllten Sterblichen bei dem Unvergänglichen, und andererseits Gesandter des Allgebietenden an das, was ihm unterthan ist (vgl. Hebr. 3, 1.)***). — Von diesem

---

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854, S. 410. —

**) Vgl. die oben angeführte Stelle de somn. p. 597.

***) Vgl. Quis rer. div. haer. s. p. 509: Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ᾽ αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβεύτης δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ, καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν

Logoshohepriester ist der altteſt. Hohepriester ein Abbild; dieser gebraucht aber auch, wenn er dem Vater des Weltalls priesterlich dient, den an Tugend vollkommensten Sohn (den Logos) als Parakleten, um Vergessenheit der Sünden und Darreichung reichlich gespendeter Güter zu erwirken*). — Ausdrücklich bemerkt Philo, der Logos sei ein Hohepriester, der von allen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden frei sei**); auch sagt er (wenigstens mittelbar), derselbe

ἐκδιηγεῖται φάσκων. Κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν· οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων· παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφανίσαι ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεων θεὸν περιϊδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον· Ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ τοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος, εἰρηνοφύλακος ἀεὶ θεοῦ. —

*) Vgl. de Mose III. p. 673: Τοῦτον τὸν τρόπον ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν᾽ ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ, δι᾽ ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων . . . . Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ, παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων, καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. De Monarch. II. p. 825: Βούλεται γὰρ τὸν ἀρχιερέα πρῶτον μὲν εἰκόνα τοῦ Παντὸς ἔχειν ἐμφανῆ περὶ ἑαυτὸν ἵν᾽ ἐκ . . . . . · ἔπειτα ὅπως ἐν ταῖς ἱερουργίαις συλλειτουργῇ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ. Πρεπωδέστατον δὲ τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ καὶ τὸν υἱὸν ἐπάγεσθαι πρὸς θεραπείαν τοῦ γεγεννηκότος. —

**) De profug. p. 466: Λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον. Ibid. p. 467: Τούτων (τῶν ἀκουσίων) δ᾽ ὁ ἀρχιερεὺς καθάπερ καὶ τῶν ἑκουσίων ὑπεράνω στὰς ἀλογεῖ . . . . . Ἕως μὲν γὰρ ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ καὶ περίεστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τρόπην ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. Aehnlich sagt Philo auch von dem altteſt. Hohepriester: in Lev. 4, 3. sei angedeutet: ὅτι ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς, καὶ μὴ ψευδώνυμος, ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων ἐστίν, limitirt aber freilich diesen Ausspruch in den gleich folgenden Worten wieder; vgl. de victimis, p. 843. —

sei nicht unerbittlich, sondern wohlwollend gesinnt vermöge der, der göttlichen Natur eigenen Sanftmuth *). —

Wie der Logos Hohepriester der Welt ist, so ist er auch in dem andern Heiligthume Gottes, in der Menschenseele, Priester, indem er in ihr wohnt, und sie vor Sünden bewahrt **). Er heißt als solcher *ὀρθὸς λόγος* und *νοῦς βασιλεύς* (im Unterschiede von dem *τύραννος νοῦς*); und von diesem *ὀρθὸς λόγος* ist Melchisedek ein Abbild; denn sofern jener kein gewaltsames, sondern ein durch Ueberredung starkes Regiment über Seele und Körper führt, ist er ein König des Friedens; er bringt ferner der Seele freuden- und wonnereiche Nahrung dar und versetzt sie in einen Zustand göttlicher Trunkenheit, indem er als Priester des höchsten Gottes eine würdige Vorstellung von dem Allerhöchsten in ihr erregt, gleichwie Melchisedek, der Priester des höchsten Gottes, Abraham Brot und Wein entgegenbrachte ***). —

Können nun diese philonischen Aussprüche die Annahme eines Einflusses Philo's auf die Anschauungen unseres Vf's wirklich begründen? Wir können diese Frage nur mit einem entschiedenen „Nein" beantworten. Denn so frappant die Aehnlichkeit zwischen einzelnen dieser philonischen Gedanken und den Lehren unseres Vf's beim ersten Anblick erscheinen mag, so ergibt sich doch bei näherer Betrachtung ein unver-

---

*) De profug. p. 464: *ὡς οὐκ ἀπαραίτητον ἀλλ' εὐμενὲς δι' ἡμερότητα φύσεώς ἐστι τὸ θεῖον.* Die Worte beziehen sich freilich zunächst auf Gott selbst, genauer auf die *ἵλεως δύναμις* Gottes; wir dürfen sie aber auch auf den Logos beziehen, da Philo kurz vorher bemerkt hat, daß alle göttlichen *δυνάμεις* in diesem zusammengefaßt seien. —

**) Vgl. de profug. p. 466 f. mit der oben angeführten Stelle de som. p. 597, wo unter dem *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος* nach de profug. p. 460 (a. E.) der *νοῦς καθαρώτατος*, d. h. der unmittelbar von Gott selbst geschaffene Bestandtheil der Seele zu verstehen ist. —

***) Vgl. sacr. legg. Allegor. l. III. p. 75 f. Es verdient noch bemerkt zu werden, daß Melchisedek von Philo als *ὁ τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην* bezeichnet wird (de congress. quaer. erudit. grat. p.438), was ebenfalls an die Aussagen unseres Vf's über denselben erinnert. —

gleichlich viel größerer Unterschied zwischen beiden. — Wir brauchen darauf, daß Philo die Möglichkeit einer Menschwerdung des Logos nicht von ferne ahnt*), also auch nur von einem Hohepriesterthume des λόγος ἄσαρκος reden kann, während unser Vf. nur von einem Hohepriesterthume des menschgewordenen Sohnes weiß, nicht einmal besonderes Gewicht zu legen; doch muß es immerhin beachtet werden, daß in unserem Briefe der neutest. Hohepriester als heilig und unbefleckt geschildert wird, weil Christus während seines Wandels auf Erden in den mancherlei Versuchungen, welche er zu bestehen hatte, sündlos geblieben ist, und daß seine hohepriesterliche Barmherzigkeit und Treue als das Resultat der Erfahrungen dargestellt wird, welche er als wahrer Mensch, leidend und versucht werdend, gemacht hat, während dagegen dem philonischen Logoshohepriester die Eigenschaften der Sündenreinheit und des theilnehmenden Wohlwollens lediglich als der göttlichen Natur inhärirende zukommen**). — Auch weist uns gerade der Umstand, daß das Hohepriesterthum des philonischen Logos nicht, wie dasjenige Christi, die Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlechte unbedingt voraussetzt, auf den Grundunterschied der beiderseitigen Lehren hin. Dieser selbst aber besteht darin, daß die philonische Lehre von einem Hohepriesteramte des Logos und von einer Fürbitte desselben in keinerlei innerem Zusammenhange steht mit der alttest. Hohepriesteridee, während unser Vf. seine Lehre von dem Hohepriesterthume Christi durchaus an die geschichtliche und religiöse Bedeutung des alttest. Priesterinstituts anknüpft und auf die diesem zu Grunde liegenden, und das unverleugbare religiöse Grundbedürfniß der Menschheit betreffenden Ideen gründet. Keinerlei innere Verwandtschaft hat die philonische Hohepriesteridee mit der alttest. und mit der unseres Vf's; denn sie hat keine ethisch-religiöse, sondern nur eine metaphysisch-speculative Be-

*) Vgl. Quis rer. div. haer. s. p. 487. —

**) Vgl. außer den schon angeführten Stellen de somn. p. 587. —

deutung. Der Logoshohepriester hat keine Sünden zu sühnen, um den sündigen Menschen das Nahen zu dem heiligen Gotte zu ermöglichen. Als die Gottesvernunft oder — concret gedacht — als der Inbegriff der Schöpfungsgedanken Gottes, als κόσμος νοητός nimmt der Logos eine Mittlerstellung ein zwischen dem unvergänglichen Gotte und den vergänglichen Einzelwesen im κόσμος αἰσθητός; darum ist er der Hohepriester in dem, mit der Welt identischen Heiligthume Gottes; darum heißt er ἱκέτης τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἄφθαρτον. Erklärt doch Philo ausdrücklich, daß er den Logos so nenne, weil derselbe für Gott ein Bürge dafür sei, daß die Welt nie wieder in die anfängliche ἀκοσμία versinken werde, für die Creatur aber ein Unterpfand der guten Hoffnung, daß der gnädige Gott niemals um sein eigenes Werk unbekümmert sein werde! Weil der Logos als κόσμος νοητός ein Bürge dafür ist, daß Gott die in der Welt, als der Verkörperung seiner Schöpfungsgedanken, vorhandene Harmonie erhält, beziehungsweise immer wieder herstellt, schildert ihn Philo auch als einen Friedensherold, der sich rühmt: Ich kündige der Creatur den Frieden an von dem, der Kriege zu beschwichtigen weiß, von Gott dem ewigen Friedenswächter*). — Auch der Satz, daß, wer dem Vater der Welt priesterlich diene, den vollkommensten Sohn als παράκλητος gebrauchen müsse, um Vergessenheit der Sünden zu erwirken, hat weniger ethisch-religiöse, als metaphysisch-speculative Bedeutung; Philo sagt uns ja, daß dieser παράκλητος nichts Anderes ist, als πᾶς ὁ κόσμος**); indem nämlich Gott seinen Blick auf den vollkommenen κόσμος νοητός richtet, vergißt er der Sünden, dieser einzelnen Mängel innerhalb des κόσμος αἰσθητός; darum muß der alttest. Hohepriester den κόσμος νοητός als Paracleten gebrauchen,

*) Vgl. die oben angeführte Stelle: Quis rer. div. haer. sit, p. 509.

**) Vgl. die oben angeführten Stellen de Mose III. p. 673 und de monarch. II. p. 825.

und zum Zeichen hiervon muß er ein Gewand tragen, in welchem die ganze Welt, diese Verkörperung des κόσμος νοητός, symbolisch dargestellt ist. — Ueberhaupt ist das, was Philo von dem alttest. Hohepriester sagt, der klarste Beweis dafür, daß die Hohepriesteridee für ihn eine rein metaphysische Idee geworden ist. Wie der Hohepriester der Welt, der Logos, als κόσμος νοητός sich mit den Elementen bekleidet, als mit einem Gewande *), so kleidet sich sein Abbild, der alttest. Hohepriester, in ein, die Welt und alle ihre einzelnen Theile abbildendes Gewand; das hyacinthenfarbige Kleid stellt die Luft dar, die Blumen (?), Granatäpfel und Schellen an seinem unteren Saume die Erde, das Wasser und die harmonische Ordnung der drei genannten Elemente; das Schulterkleid ist ein Symbol des Himmels; die zwei Smaragden darauf bedeuten die zwei Himmelshemisphären, und die 6 Namen auf jedem derselben die 6 zu jeder Himmelshemisphäre gehörigen Bilder des Zodiakus; den Zodiakus stellen auch die 12 Edelsteine auf dem Brustschilde dar; und diese sind in 4 Reihen von je 3 Edelsteinen geordnet, weil die Sonne in jeder der 4 Jahreszeiten 3 Bilder des Zodiakus durchwandert u. s. w. **). So ist denn der alttest. Hohepriester, wie Philo ausdrücklich sagt, ein βραχὺς κόσμος ***), — ein deutliches Zeugniß dafür, daß der Beruf desselben in den Augen Philo's mehr kosmische, als religiöse Bedeutung hat. Es geht dies auch aus seinen Aussagen über den Zweck der hohepriesterlichen Thätigkeit hervor; daß durch dieselbe auch Sündenvergebung erwirkt werden soll, kann Philo natürlich nicht verschweigen; aber dies ist in seinen Augen keineswegs ihr Hauptzweck; er begnügt sich auch nicht mit der Behauptung, daß der alttest. Hohepriester das ganze menschliche Geschlecht fürbittend vertrete †), sondern erklärt ausdrück-

*) De profug. p. 466.

**) Vgl. de Mose III. p. 671 ff. de monarch. II. p. 823 ff. de somn. p. 597. —

***) De Mose III. p. 673.

†) Vgl. de virtutibus, p. 1035.

lich: der jüdische Hohepriester verrichte auch für die Theile der Natur, für die Erde, für das Wasser, für die Luft und für das Feuer Gebete und Danksagungen, indem er die Welt, ganz der Wahrheit gemäß, für sein Vaterland halte, welchem er den Weltregenten durch Bitten und Flehen gewogen zu machen, gewohnt sei, ihn anflehend, daß er die Creatur seiner eigenen milden und gnädigen Natur theilhaftig mache *).

Wie himmelweit die den Ausführungen unseres Vf's zu Grunde liegende Hohepriesteridee von der in diesen philonischen Anschauungen zu Tage tretenden verschieden ist, brauchen wir nicht erst nachzuweisen. Bei Philo finden wir nur „abstracte, allgemeine Ideen, welche für das religiöse Leben gar keine Bedeutung haben können", im Hebrbriefe dagegen „aus der Mitte der religiösen Erfahrung genommene Anschauungen"; jener hat „die Sprache der Religion willkürlich gedeutet nach einer auf fremdem Boden erwachsenen Speculation", während sie in diesem der Ausdruck des „in dem Gemüthe gegründeten Inhalts ist, den sie zu bezeichnen bestimmt und geeignet ist" **). Man sollte bei dieser tiefgehenden, inneren Verschiedenheit der beiderseitigen Aussagen über den wahren Hohepriester, dessen Abbild der alttest. ist, sich nicht durch einzelne, zufällige Aehnlichkeiten dazu verleiten lassen, hier einen Einfluß der philonischen Lehre auf die Lehre unseres Vf's anzunehmen, besonders da die ganze Lehre des letzteren von dem Hohepriesterthume Christi so unverkennbar aus dem alttest., also aus rein biblischem Boden herausgewachsen ist ***). — Und gerade bei der Annahme,

*) De monarch. II. p. 825.

**) Vgl. Neander, II. S. 856 f.; Tholuck, S. 81 f. —

***) Wie grundverschieden auch der Character der philonischen ἀλληγορήματα und der typologischen Erörterungen unseres Vf's über die Melchisedekserzählung ist, bedarf keines besonderen Nachweises. — Ueber die von Schulz u. Abb. zu Hebr. 3, 1. angeführten philonischen Worte: ὁ μὲν δὴ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας (de somn. p. 598) vgl. Bleek, II. S. 378. — Die philonischen Stellen, in welchen der

daß der Vf. alexandrinisch gebildet war, läßt sich am allerwenigsten behaupten, daß er von Philo irgendwie abhängig sei. Denn wenn er mit den Schriften Philo's genauer bekannt gewesen wäre, und wenn diese auf seine geistige Entwicklung Einfluß gehabt hätten, so wäre es ja gerade bei jener Annahme doppelt unerklärlich, daß er in seiner ganzen Betrachtungsweise der alttest. Institute und in allen daran sich anknüpfenden Lehren so ganz andere Wege einschlägt, als Philo, und daß sich in unserem ganzen Lehrstücke auch nicht ein specifisch philonischer Gedanke nachweisen läßt. —

Für jene Annahme selbst, d. h. für die Ansicht, daß unser Vf. seine Geistesbildung einer alexandrinischen Schule verdankt, scheint uns dagegen der Charakter dieses Lehrstückes allerdings zu zeugen, wenn wir uns daran erinnern, daß der Vf., schon ehe er Christ wurde, an eine höhere Betrachtungsweise der Institute des Judenthums gewöhnt gewesen sein muß (S. 627), und damit das was schon S. 259 und 263—266 bemerkt worden ist, zusammenhalten. Nur muß in dieser alexandrinischen Schule eine ganz andere Geistesrichtung geherrscht haben, als in derjenigen, welcher Philo seine Bildung verdankt; jene muß noch ganz unter dem Einflusse des Geistes des A. T's gestanden und die Geistesgemeinschaft mit dem palästinensischen Judenthume treu bewahrt haben, während sich in dieser der Geist der griechischen Philosophie übermächtig bewies und die jüdisch-nationalen, aber auch aus der Offenbarung Gottes im alten Bunde erwachsenen Anschauungen bis zur Unkenntlichkeit entstellte. —

Die dieses Lehrstück betreffenden vergleichenden Untersuchungen setzen sowohl die jüdische Abkunft unseres Vf's als seine Selbständigkeit gegenüber dem paulinischen Lehrtropus außer allen Zweifel. — Denn sie

---

Ausdruck αἴτιος σωτηρίας vorkommt, sind blose Wortparallelen; denn nicht der Logos, sondern gewöhnlich Gott selbst, dann auch die von Moses aufgestellte eherne Schlange (de agricult. p. 201), das Meer (de vit. contempl. p. 902) und Noach (de nobilit. p. 906) werden von Philo so genannt. —

haben uns gezeigt, daß der, auf dem Wege ruhiger und allmäliger Entwicklung vom Judenthum zum Christenthume übergegangene Vf. die das Heilswerk Christi betreffenden Wahrheiten, für welche ihm die Erkenntniß- und Lehrform in seinen alttest. Anschauungen schon gegeben war, zu einer eigenthümlichen, alttestamentlich gefärbten Lehranschauung entwickelt hat, deren Grundgedanken zwar mit denen der entsprechenden paulinischen, johanneischen und petrinischen Lehren übereinstimmen, die aber dabei von diesen, namentlich auch von der paulinischen Lehre so verschieden ist, daß man in ihr das Werk eines durchaus selbständigen Geistes erkennen muß. —

Ueber die Stellung, welche dieses Lehrstück in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung einnimmt, hat sich uns Folgendes ergeben: Während Johannes und Petrus einfach bei den, schon von Christo gegebenen Aufschlüssen über sein Heilswerk stehen bleiben, haben Paulus und der Vf. unseres Briefes die darin enthaltenen Keime in lehrhafter Weise weiter entwickelt; sie thun es aber von zwei verschiedenen, durch die Aussprüche Christi dargebotenen Gesichtspunkten aus; die paulinische Lehre ruht nämlich auf allgemein anthropologisch-religiöser Basis, und ist darum auch für diejenigen verständlich, welchen eine nähere Kenntniß der gottesdienstlichen Einrichtungen des alten Bundes mangelt; die Lehre des Hebrbriefs dagegen ruht auf specifisch alttest. Basis *), ist daher nicht so allgemein verständlich, nimmt aber dafür in der Entwicklung der neutest. Lehre über das Heilswerk Christi die letzte und höchste Stufe ein.

Die Darstellung des im Hebrbriefe vorliegenden Lehrbegriffes wieder aufnehmend, haben wir nun noch dem vierten und letzten, das neutest. Bundesvolk betreffenden Gedankenkreise unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

*) Vgl. Lutz, S. 359 und 371. —

Vierter Haupttheil.

Das neutestamentliche Bundesvolk.

Wir schicken einige Bemerkungen über die Anthropologie und Hamartologie, welche die Grundlage des in diesem Theile darzustellenden Lehrstückes bilden, als Einleitung voraus. —

Einleitung.

§. 81.

Anthropologisches.

Es ist ziemlich allgemein anerkannt, daß der Vf. unseres Briefes, indem er in 4, 12. ψυχή und πνεῦμα neben einander nennt, als das, was den immateriellen Bestand des menschlichen Wesens ausmacht, eine **trichotomische** Anschauung über das Wesen des Menschen kund gibt *). Denn daß πνεῦμα hier nicht etwa den Geist Gottes als einen den Christen gegebenen, sondern einen Bestandtheil des menschlichen Wesens bezeichnet, ergibt sich schon daraus, daß ja von einer Wirksamkeit die Rede ist, welche das Wort Gottes nicht blos auf die Christen, sondern gerade ganz besonders auf die Ungläubigen übt. Für die Bestimmung des Unterschiedes zwischen ψυχή und πνεῦμα bietet uns unser Brief freilich nur wenige Anhaltspunkte dar. Die Engel

---

*) Vgl. Olshausen: de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta in seinen Opuscc. theol. S. 152; ferner Lutz, S. 76. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 64. — Hahn, a. a. O. S. 415 vermag sich nur durch eine von allen neueren Auslegern mit Recht aufgegebene Erklärung der Worte ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος dem Zugeständnisse zu entziehen, daß πνεῦμα hier als ein dritter, dem σῶμα und der ψυχή coordinirter Theil der menschlichen Natur zu betrachten ist. —

heißen πνεύματα (1, 14.); ebenso sind die vollendeten Gerechten vor erfolgter Auferstehung πνεύματα (12, 23.); jene, wie diese, sollen damit als Wesen bezeichnet werden, welche der übersinnlichen, immateriellen Welt angehören. Nach 9, 14. ist es das Christo innewohnende πνεῦμα αἰώνιον, kraft dessen er nach erlittenem Tode in die übersinnliche Welt eingehen und sich Gotte darbringen konnte. — In 12, 9. endlich heißt Gott πατὴρ τῶν πνευμάτων; πνεῦμα steht hier im Gegensatze zur σάρξ; während wir unser sarkisches Leben von unsern irdischen Vätern haben, stammt alles pneumatische Leben unmittelbar von Gott her; reine πνεύματα, wie die Engel, haben darum keinen andern Vater als Gott selbst, den Vater der Geister (vergl. Matth. 22, 30.); aber auch das πνεῦμα in uns Menschen ist nicht von unsern irdischen Vätern, sondern von Gott selbst gezeugt. Das πνεῦμα ist hiernach der Bestandtheil des menschlichen Wesens, welcher seinem Ursprunge nach unmittelbar von Gott herrührt, und seiner Natur nach der immateriellen übersinnlichen Welt angehört. Weil der Mensch ein πνεῦμα hat, lebt er nicht blos in der Welt der Sichtbarkeit, sondern auch in der unsichtbaren Welt; was in der letzteren vorhanden ist und geschieht, hätte für ihn keine Bedeutung und könnte von ihm überhaupt nicht erkannt und erfahren werden, wenn er nicht ein πνεῦμα wäre; das πνεῦμα ist die der übersinnlichen Welt zugekehrte Seite des menschlichen Wesens; in ihm ist die Fortdauer des Menschen und sein Eingang in die unsichtbare Welt nach dem Tode begründet. —

Die ψυχή würde nach 6, 19. von den Wogen und Stürmen dieses irdischen Lebens haltlos hin- und hergeworfen, wenn sie nicht an der Christenhoffnung einen festen, in das himmlische Allerheiligste hineinreichenden Anker hätte. Wenn nicht der Glaubensblick auf Christum gerichtet ist, ermattet der Christ in seinem Glaubenslauf, indem er unter den Leidenskämpfen an seiner Seele erschlafft (12, 3.). In beiden Aussagen erscheint die ψυχή als die, der irdischen Welt und dem was in ihr vorgeht zugekehrte Seite des

menschlichen Wesens, als der den schmerzlichen und beunruhigenden Eindrücken der Außenwelt offenstehende Sitz der Empfindungen und Gefühle; sie hat in sich keinen Halt und keine Kraft sich über die sinnliche Welt zu erheben, steht vielmehr unter dem beherrschenden Einflusse der Außenwelt, wenn nicht eine höhere Kraft sie befähigt, diesen Einflüssen Widerstand zu leisten. Offenbar ist hiernach die ψυχή, wo sie, wie in 4, 12., ausdrücklich von dem πνεῦμα unterschieden wird, der dem σῶμα verwandtere, unmittelbar von den somatischen Eindrücken berührte, aber auch die vom πνεῦμα ausgehenden Einwirkungen in sich aufnehmende Bestandtheil des menschlichen Wesens. —

Darum wird die ψυχή als der Mittel- und Sammelpunkt des menschlichen Lebens, des somatischen und des pneumatischen, betrachtet; und hierauf gründet sich sowohl der Gebrauch des Wortes ψυχή zur Bezeichnung der Persönlichkeit (vgl. 13, 17.), als auch die Anwendung desselben zur Bezeichnung nicht blos des leiblichen, sondern auch des höheren und ewigen Lebens (vgl. 10, 39.). —

Der dritte, der sichtbaren, materiellen Welt angehörige Bestandtheil des menschlichen Wesens heißt σῶμα (10, 5. 10. 23. 13, 3.), oder σάρξ (5, 7. 10, 20. 12, 9.), oder αἷμα καὶ σάρξ (2, 14.). Jedoch sind diese Ausdrücke nicht gleichbedeutend. Σῶμα nämlich bezeichnet den Leib, sofern er ein lebendiger und aus vielen Gliedern zusammengesetzter Organismus ist; als solcher ist er das Organ, mittelst dessen sich der Wille bethätigt (vgl. 10, 5. 10.). Doch ist an einer Stelle in dem Worte σῶμα auch der Nebenbegriff enthalten, daß der Leib der irdisch-materiellen Welt angehört und dem Einfluß dessen was in ihr vorgeht unterworfen ist, so daß, wer im Leibe ist, sich auf Leiden gefaßt zu machen hat (13, 3.); und an einer andern Stelle kommt σῶμα als Bezeichnung der äußeren Seite des menschlichen Wesens dem Inwendigen, der καρδία gegenüberstehend vor (10, 23.). — Σάρξ ist der Name für die materielle Seite der menschlichen Natur, sofern dieselbe als eine aus

irdisch-materiellem Stoffe bestehende betrachtet wird; daher steht die σάρξ als das auf dem Wege des physischen Zeugungsprozesses von den irdischen Aeltern entstammende dem πνεῦμα, als dem von Gott selbst unmittelbar hervorgebrachten gegenüber (12, 9.). Darum sind es ferner wesentliche Momente des Begriffes σάρξ, daß diese im Gegensatz steht zu der unsichtbaren, himmlischen Welt, daß sie den schmerzhaften Einwirkungen der Außenwelt ausgesetzt ist, und daß sie dem Tode unterliegt (vgl. 5, 7. 10, 20.). Fleisch und unvergängliches Leben sind weit auseinanderliegende Gegensätze (7, 16.). Auch das Moment der Aeußerlichkeit ist dem Begriffe σάρξ so wesentlich, daß das Wort geradezu zur Bezeichnung des Aeußerlichen überhaupt verwendet (9, 10.), und als die äußere Seite der menschlichen Natur dem Inwendigen, speziell dem Gewissen gegenübergestellt wird (9, 13.) — Wie das einfache σάρξ so bezeichnet auch die Formel αἷμα καὶ σάρξ (2, 14.) die sinnlich-materielle Natur des Menschen, welche ihn von rein geistigen Wesen unterscheidet; auch enthält sie, wie jenes, eine Hindeutung auf die Leidensfähigkeit und Vergänglichkeit der, den Einwirkungen der Außenwelt ausgesetzten, menschlichen Leiblichkeit. Nur ist in ihr neben der σάρξ auch noch der andere Hauptbestandtheil der materiellen Leiblichkeit, genannt: das Blut, welchem das irdische Leibesleben, beziehungsweise die Seele, sofern sie Princip des Leibeslebens und der sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen ist, innewohnt. — Für sich allein wird das Blut, sofern es mit dem Leben und mit der Seele, als dem Principe des Lebens, eins ist, überaus häufig in den Stellen unseres Briefes erwähnt, in welchen von dem Opfer Christi und von den alttest. Thieropfern die Rede ist. —

Das Centralorgan der Seele, der Mittelpunkt, in welchem sich, wie das Blut und mit ihm das leibliche Leben, so auch das gesammte Geistesleben des Menschen concentrirt, ist das Herz (ἡ καρδία). Es ist die Stätte der ἐνθυμήσεις und der ἔννοιαι d. h. der Gemüthsbewegungen, welche die Impulse der Willensrichtungen sind und der zum Bewußt-

sein kommenden Wahrnehmungen mit den daraus entstehenden Gedankenbildern und Gedankenreihen (vgl. 4, 12.). Es ist auch der Sammelort des sittlichen und des religiösen Lebens, von dessen Beschaffenheit der ganze Character und das ganze Verhalten des Menschen zu Gott und zu der göttlichen Wahrheit abhängig ist. Der Mensch verstockt sich gegen das Wort Gottes, wenn er sein Herz verhärtet (3, 8. 15. 4, 7.); das Gehen auf den Irrwegen des Ungehorsams und Unglaubens ist zunächst ein „Irregehen mit dem Herzen“ (3, 10.); der Mensch fällt von dem lebendigen Gotte ab, wenn sein Herz eine καρδία πονηρὰ ἀπιστίας wird (3, 12.); der Unglaube und die sittlich-religiöse Schlechtigkeit ist also eine Bestimmtheit des Herzens. Das Herz ist es, welches auf der andern Seite die dargebotene Gnade Gottes in sich aufnimmt, sich an sie hält, und sich auf sie stützt und gründet, so daß es durch dieselbe befestigt und wider alles unsichere und unruhige Hin- und Hergetriebenwerden verwahrt wird (13, 9.); dem Herzen eignet die Wahrhaftigkeit, die innere Lauterkeit und Wahrheit, ohne welche man nicht zu Gott nahen kann (10, 22.); das Herz wird durch die Besprengung mit dem Blute Christi von dem bösen Gewissen gereinigt (10, 22.). Auf die Herzen endlich schreibt Gott zur Zeit des neuen Bundes seinen Willen (8, 10. 10, 16.). — Die an den zuletzt angeführten Stellen neben dem Herzen genannte διάνοια — d. i. das Vermögen, zu erkennen, zu verstehen, zu bedenken und auf Grund des Bedachten Entschlüsse zu fassen — ist als ein Organ des Herzens zu betrachten*). Ein solches ist auch die συνείδησις; denn nach 10, 22. haftet das böse Gewissen an dem Herzen, dasselbe verunreinigend. — Diese συνείδησις ist, wie wir schon früher (S. 567) bemerkt haben, das sein Verhältniß zu Gott betreffende Wissen des Menschen um sich selbst. Als solches setzt es eine gewisse Erkenntniß nicht nur Gottes, sondern auch

---

*) Die ἔννοιαι, welche doch wohl als Producte der διάνοια zu betrachten sind, haben ja nach 4, 12. ihre Stätte in dem Herzen. —

des Willens Gottes, welcher Art dieselbe auch sein möge, voraus, ist aber mit dieser Erkenntniß keineswegs identisch. — In unserem Briefe ist lediglich von dem sogenannten nachfolgenden Gewissen die Rede. Daß nun dieses als ein auf einer gewissen Erkenntniß des Willens Gottes ruhendes Bewußtsein des Menschen über sein persönliches Verhältniß zu Gott definirt werden muß, zeigen die Stellen 9,9. 14. 10,2. 22.; denn in allen diesen Stellen ist von der Beschaffenheit der συνείδησις mit unmittelbarster Beziehung auf das λατρεύειν oder προσέρχεσθαι τῷ θεῷ die Rede*). Die Befleckung des Gewissens hindert, — seine Reinigung oder Vollendung ermöglicht das Nahen zu Gott.

Das Verhältniß, in welchem der Mensch vermöge seines vergangenen und gegenwärtigen, innerlichen und äußerlichen Verhaltens zu Gott steht, ist also das Object der Functionen des nachfolgenden Gewissens. Die Beschaffenheit dieses Verhältnisses bringt es dem Menschen zum Bewußtsein, und wehrt oder verstattet ihm dadurch das Nahen zu Gott. So lange es ihn für seine begangenen Sünden und die ihm noch anhaftende Sündhaftigkeit in der Weise vor Gott verantwortlich macht, daß es ihm das Ausgeschlossensein aus der Gemeinschaft Gottes bezeugt, ist es ein mit todten Werken beflecktes, verunreinigtes, böses Gewissen oder eine συνείδησις ἁμαρτιῶν; rückt es ihm dagegen seine Sünden nicht mehr als ihn von dem heiligen Gotte scheidende und den Zorn Gottes auf ihn herabziehende vor, bezeugt es ihm vielmehr sein Aufgenommensein in die Gemeinschaft Gottes, so ist es ein gereinigtes oder zur Vollendung gebrachtes Gewissen**).

---

*) Die unmittelbare Beziehung, in welche die συνείδησις fast überall, wo im N. T. von ihr die Rede ist, zu dem Verhältnisse des Menschen zu Gott gesetzt ist, hat Güder in seiner, sonst viel Gutes enthaltenden Abhandlung (vgl. S. 566 Anm.) nicht gebührend berücksichtigt; darum ist es ihm auch nicht gelungen den biblischen Begriff des Gewissens richtig zu bestimmen (vgl. a. a. O. S. 267 f.).

**) Vgl. auch S. 566. 567. 569 und 585 f.

— Auch in 13, 18. ist der Begriff der συνείδησις im Wesentlichen ganz derselbe, wie in den vorhin angeführten Stellen. Der Vf. ist sich seines ernstlichen und lauteren Strebens, in Allem einen guten Wandel zu führen, bewußt; darum hat er ein gutes Gewissen, d. h. sein Gewissen gibt ihm das gute Zeugniß, daß sein Verhalten dem Sinn und Willen Gottes gemäß und sein Verhältniß zu Gott durch keine Unlauterkeit getrübt ist; nur wenn die Hebräer davon überzeugt waren, daß er ein so beschaffenes Gewissen habe, konnten sie in Glaubenszuversicht für ihn beten. Das Gewissen ist also ein Organ des Herzens; und das nachfolgende Gewissen ist diejenige Function dieses Organes, durch welche dem Menschen die jedesmalige Beschaffenheit seines persönlichen Verhältnisses zu Gott zum Bewußtsein gebracht wird *). —

Dies sind die wichtigsten in unserem Briefe vorkommenden anthropologischen Begriffe, neben denen etwa noch die αἰσθητήρια (5, 14.), oder specieller die ἀκοαί (5, 11.), d. i. das geistige und geistliche Vernehmungs- und Auffassungsvermögen — zu nennen sind. —

Schließlich haben wir noch zuzusehen, wie nach unserem Briefe die Frage über die Entstehung des einzelnen Menschen zu beantworten ist. Es finden sich in demselben zwei Stellen, von welchen die eine entschieden für den Traducianismus und die andere ebenso entschieden für den Creatianismus zu sprechen scheint. In der ersteren nämlich, in 7, 10. ist von Levi gesagt, daß er noch in der Lende des Vaters (Abrahams) war, als diesem Melchisedek begegnete; entsprechend heißt es auch 7, 5.: die Israeliten seien aus der Lende Abrahams hervorgegangen. Hier scheint eine Anschauung vorzuliegen, nach welcher der ganze Mensch,

*) Zu einem näheren Eingehen auf die sonstigen Momente des biblischen Begriffes der συνείδησις gibt uns unser Brief keine Veranlassung. Wir bemerken nur noch, daß der Begriff erst abgeleiteter Weise auch das Wissen des Menschen um sich selbst in seinem ethischen Verhältnisse zu andern Menschen bezeichnet. —

namentlich auch seiner Persönlichkeit nach, dem physischen Zeugungsprozeß seine Entstehung verdankt. — Dagegen heißen in 12, 9. die menschlichen Väter nur τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες und ihnen wird Gott als ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων gegenübergestellt; nach dieser Stelle hätte man als das Produkt des physischen Zeugungsprozesses nur die σάρξ zu betrachten, während das menschliche πνεῦμα als ein unmittelbar von Gott selbst ausgehendes erscheint *). Diese beiden

---

*) Die meisten neueren Ausleger, namentlich De Wette, Ebrard und Lünem. verstehen die Formel freilich so, daß Gott als Schöpfer des geistlichen Lebens „Vater der Geister" genannt werde; σάρξ soll nämlich nicht blos das sinnlich-körperliche, sondern „das natürliche, durch creatürliche Kräfte zu Stande kommende Leben" überhaupt bezeichnen; im Gegensatz zu den menschlichen Vätern, welche dies natürliche Leben erzeugen, hieße dann Gott „Vater der Geister," sofern er „unsere ψυχαί durch seinen heiligen Geist (in der Wiedergeburt) zu geheiligten πνεύμασι sich entwickeln läßt." — Die von den Auslegern nicht genügend angegebenen Gründe für diese Auffassung dürften folgende sein: 1) v. 5—8 sind die Christen Söhne Gottes genannt; nach diesen Versen steht also Gott in einem besonderen Verhältnisse geistlicher Vaterschaft zu ihnen; da kann man es denn wahrscheinlich finden, daß in dem unmittelbar folgenden Verse die fragliche Formel auch von einer geistlichen Vaterschaft Gottes zu verstehen ist, und zwar von einer solchen, welche das Verhältniß Gottes nicht zu den Menschen überhaupt, sondern zu den Christen insbesondere bezeichnet. 2) In 2, 11. ist von den Christen gesagt, daß sie wie Christus selbst aus Gott sind, d. h. von ihm gezeugt sind, weil nämlich das heilige Leben, welches in Christo ist und durch ihn den Christen mitgetheilt wird, von Gott ausgeht. Im Hinblick auf diese Parallele scheint es gerathen, an der angegebenen Deutung der fraglichen Formel festzuhalten; um so mehr da 3) auch in 12, 9 f. das höhere Leben und das Antheilbekommen an der Heiligkeit Gottes davon abhängig gemacht ist, daß man sich den väterlichen Züchtigungen des „Vaters der Geister" unterwirft. — Dennoch können wir diese Deutung nicht als die richtige anerkennen. Sie hat, wie Delitzsch richtig bemerkt, den Ausdruck gegen sich. Christen sind eben doch, so lange sie noch in der irdischen Welt sind, in welcher sie unter der züchtigenden Hand Gottes stehen, keine πνεύματα; der Vf. hätte schreiben müssen: τῷ

Anschauungen scheinen sich zu widersprechen, und man ist daher versucht, eine von ihnen zu Gunsten der andern zu beseitigen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß der Ausdruck „aus den Lenden Jemandes hervorgehen" nichts weiter sagen

---

πατρὶ ἡμῶν κατὰ πνεῦμα oder πνευματικῷ oder mindestens τῷ τοῦ πνεύματος ἡμῶν πατρί. Wollte man nun sagen, er habe den Ausdruck aus Num. 16, 22. entlehnt und es könne daher nicht auffallen, wenn er nicht ganz zutreffend sei, so ist zu erwiedern, daß es nach der Art, wie der Vf. sich sonst alttest. Ausdrücke bedient, durchaus unwahrscheinlich ist, daß er diesen Ausdruck in einem so ganz andern Sinne gebraucht hat, als welchen derselbe in der alttest. Stelle hat (vgl. über diese Bleek z. d. St.); soll die Formel den angegebenen Sinn haben, so kann sie überhaupt nicht aus Num. 16, 22. entlehnt sein; dann ist aber der nicht zutreffende Ausdruck um so auffallender bei einem sonst so klar und richtig schreibenden Vf. — Unsere Einwendungen gelten jedoch nicht gegen die dem Ausdruck und dem Sinne desselben in der alttest. Stelle gerechter werdende Auffassung Bleek's, nach welcher die Formel den Sinn hat: „Gott ist der Vater aller geistigen Wesen, die nicht eine leibliche Abstammung haben" (z. B. der Engel) also auch „der Vater der Gläubigen, sofern sein Geist in ihnen ist, und sie nicht blos ein psychisches Lebensprincip haben. — Wir können aber auch dieser Auffassung nicht beitreten. Der Vf. kennt ja auch nach 4, 12. ein creatürliches, zu den Wesensbestandtheilen des Menschen gehöriges πνεῦμα, und den von den Christen empfangenen Gottesgeist nennt er nie schlechthin τὸ πνεῦμα (vgl. 2, 4. 6, 4. 10, 29.). Auch kann man des Eindrucks nicht los werden, daß diese Auffassung Verschiedenartiges in einen Ausdruck hineinlegt. Endlich scheint Gott als „Vater der Geister" bezeichnet zu sein, in Bezug sowohl auf solche, welche sich seiner Zucht unterwerfen, als auf solche, welche dies nicht thun, also in Bezug auf wirkliche geistliche Söhne Gottes und in Bezug auf unwiedergeborene natürliche Menschen. — Es wird daher schwerlich etwas Anderes übrig bleiben, als anzuerkennen: Gott heiße πατὴρ τῶν πνευμάτων, sofern alle πνεύματα unmittelbar von ihm abstammen, und er führe an dieser Stelle diesen Namen, sofern dies auch von allen menschlichen πνεύματα gilt, die nach der anthropologischen Anschauung des Vf's nicht durch den physischen Act der Zeugung, sondern unmittelbar von Gott in's Dasein gerufen werden. So kann sich der Creatianismus allerdings auf diese Stelle berufen, wie auch von Tholuck und Delitzsch (welch' letzterer noch in der biblischen Psychologie S. 83 diesem Zugeständniß sich zu entziehen suchte) anerkannt worden ist. — Die Bedeutung dieser Bezeichnung Gottes im Zusammenhang der Stelle werden wir unten (§. 93) an's Licht stellen. —

will als: „von ihm gezeugt sein," „von ihm abstammen", und daß er eine traducianische Vorstellung von der Entstehung des Menschen nicht nothwendig in sich schließt; man kann weiter nicht leugnen, daß diese Vorstellung aus der unmittelbar aus jenem Ausdruck gebildeten Aussage: „er war noch in den Lenden des Vaters" nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann. — Aber eine Wahrheit muß doch der traducianischen Vorstellung zu Grunde liegen, wenn jene biblischen Ausdrücke und unzählige andere aus allen Sprachen nicht durchaus unberechtigt sein sollen. Auf diese Wahrheit der traducianischen Vorstellung weist uns aber auch die creatianisch lautende Stelle (12, 9.) ausdrücklich hin. Man darf nur nicht irriger Weise das πνεῦμα mit der Seele identisch setzen *). Weder die blose σάρξ, noch das blose πνεῦμα, sondern nur beide in ihrer Vereinigung bilden das Substrat der menschlichen Persönlichkeit. Darum ist die Bezeichnung für diese weder σάρξ, noch πνεῦμα, sondern die durch die Vereinigung dieser beiden Potenzen gebildete, und an der Natur beider theilhabende ψυχή. Es ist daher gleich wahr und gleich falsch, wenn man von der menschlichen Persönlichkeit — traducianisch — sagt, daß sie durch den Act der Zeugung aus den menschlichen Aeltern entstehe, und wenn man — creatianisch — von ihr sagt, daß sie unmittelbar von Gott erschaffen werde. Beiderlei Aussagen können gleichberechtigt neben einander stehen; aber keine von ihnen enthält für sich allein die volle Wahrheit. Denn beide Factoren wirken zur Entstehung der menschlichen Persönlichkeit und ihrer nächsten Basis der ψυχή zusammen. Nur indem die Erzeugung des sarkischen Elements durch die irdischen Väter und die Hervorbringung des pneumatischen Elements durch den Vater der Geister zusammentrifft, tritt ein neues Menschenleben in's Dasein. Diese Vorstellung von der Entstehung

*) Gegen Bleek, III. S. 888 f.

des Menschen ist nach unserem Dafürhalten dem Vf. unseres Briefes nach 12,9. zuzuschreiben *). —

§. 82.
Der Zustand des Menschen vor seinem Eintritt in den neuen Bund.

Es braucht nicht erst nachgewiesen zu werden, daß unser Brief die allgemeine Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes voraussetzt. Nur von Einem, von Jesu Christo bezeugt er, daß er — vor allen Andern ausgezeichnet — „ohne Sünde" gewesen sei (4,15.); ihn stellt er als den, der *ὅσιος*, *ἄκακος* und *ἀμίαντος* ist, „den Sündern" gegenüber (7,26.); und will mit dem Ausdruck *οἱ ἁμαρτωλοί* offenbar die Menschen überhaupt bezeichnen; um die Bedeutung dieser Bezeichnung recht zu würdigen, erinnere man sich daran, daß der Vf. die Feinde Christi, welche ihn an's Kreuz gebracht und mit Schmach überhäuft haben, ebenfalls schlechtweg *οἱ ἁμαρτωλοί* nennt (12,3.). —

Die gewöhnlichste und allgemeinste Bezeichnung für die Sünde überhaupt ist auch in unserem Briefe *ἁμαρτία* (1,3. 2,17. 3,13. 4,15. 5,1. 7,27. 8,12. 9,26. 28. 10,2. 3. 4. 11. 12. 17. 26. 11,25. 12,1. 4.); auch die höchste Potenz der Sünde kann dieser allgemeine Ausdruck und das entsprechende Zeitwort *ἁμαρτάνειν* bezeichnen (vgl. 10,26. 11,25.). — Als Uebertretung des von Gott geoffenbarten Gesetzes heißt die Sünde *παράβασις* (2,2. 9,15.), *παρακοή* (2,2.), *ἀνομία* (10,17.); als Gegensatz gegen die Rechtbeschaffenheit *ἀδικία* (8,12.); als ein Abirren von dem von Gott vorgezeichneten

*) Beiläufig wollen wir noch darauf aufmerksam machen, daß die eben dargelegte Anschauung des Vf's, nach welcher das *πνεῦμα* überhaupt nicht Product eines Zeugungsprocesses ist, zur Erläuterung der Stelle Matth. 22,30. (Marc. 12,25. Luc. 20,36.) dient, da aus ihr hervorgeht, warum bei den Engeln, die ja blose *πνεύματα* sind, von einem Verhältniß der Abstammung des einen von dem andern nicht die Rede sein kann. —

Wege πλανᾶσθαι (3, 10. 5, 2.); und als Offenbarung der Unwissenheit über das, was recht und gut ist ἀγνόημα (9, 7. ἀγνοεῖν 5, 2. vgl. 3, 10.). —

Die Sünde umgibt uns um und um (vgl. περιελεῖν 10, 11.), wie ein weites, bauschiges, im Laufe hemmendes und beschwerendes Gewand (vgl. εὐπερίστατος in 12, 1.) *). Der Grund dieses allgemeinen und vollständigen Behaftetseins mit der Sünde liegt in den der menschlichen Natur anhaftenden, jeden Menschen von seiner Geburt anumlagernden Schwachheiten, vermöge deren er den von innen und außen kommenden Versuchungen zur Sünde nicht gewachsen ist (ἀσθένειαι; 4, 15. 5, 2. 7, 28.). Er ist in Folge derselben nicht nur fortwährend ein πειραζόμενος, sondern muß auch den mancherlei Versuchungen, welchen er ausgesetzt ist, erliegen (2, 18. 4, 15. 5, 2 f.). — Wer nicht im gläubigen Aufblick zu Jesu der Sünde Widerstand leistet und mit ihr im Kampfe liegt (ἀντικατέστητε, ἀνταγωνιζόμενοι 12, 4.), geräth immer tiefer in Sündenverderben hinein. Er wird von dem vorübergehenden Genuß, welchen die Sünde in Aussicht stellt (11, 25.), geködert; die Sünde betrügt ihn dadurch (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας 3, 13.); und in Folge dieses Betrugs verstockt und verhärtet sich sein Herz immer mehr gegen die Stimme Gottes (σκληρύνεσθαι 3, 8. u. ad. Stll.), und wird eine καρδία πονηρὰ ἀπιστίας (3, 12.). So verfällt der Sünder in ἀπιστία und ἀπειθεία; er fällt von dem lebendigen Gotte ab (3, 12.). —

Die blose Unvollendetheit, der Mangel der τελείωσις, ist an und für sich noch keine Sündhaftigkeit; Christus selbst ist ja auch nicht von vornherein ein τετελειωμένος gewesen, ist es vielmehr erst mit dem Ende seines irdischen Lebens ge-

---

*) Vgl. Bleek, De Wette und Lünem. — Ebrard und Delitzsch erklären das Wort: „die gar fein uns umzingelnde" „sich allseits in den Weg stellende" Sünde. Aber es ist Delitzsch nicht gelungen, den schon von Bleek gemachten Einwand, daß diese Erklärung nicht zu ἀποθέμενοι passe, zu entkräften. —

worden. Wohl aber ist es eine Folge der den Menschen anhaftenden Sünden, daß es schlechterdings keine sittliche Vollendung ohne Christum geben kann und in der vorchristlichen Zeit gegeben hat (vgl. 10, 1—4. 7, 19.). — Die Sünden sind nämlich „todte Werke“ (ἔργα νεκρά 6, 1. 9, 14.), d. i. Werke, die einem von dem lebendigen Gotte geschiedenen (vgl. 3, 12.), des wahren Lebens ermangelnden Herzen entstammen, und die darum auch ihrem eigenen inneren Wesen und ihren Wirkungen nach den Charakter des Todes und der Geschiedenheit von dem lebendigen Gotte an sich tragen *). Darum beflecken sie das Gewissen, und machen dasselbe zu einem bösen Gewissen (9, 14. 10, 22. 9, 9.); mit diesem von todten Werken befleckten Gewissen kann aber der Mensch dem lebendigen Gotte nicht dienen (9, 14. u. ad. Stll.) und ihm nicht nahen; seine Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott muß unbefriedigt bleiben, und es gelingt ihm nicht, den Willen Gottes wahrhaft und von Herzen zu erfüllen, so lange nicht durch die Sündenvergebung sein Gewissen gereinigt ist (vgl. 8, 12. vgl. mit v. 10 und 11. 9, 8 f. u. ad. Stll.). — Er ist in das ungöttliche, profane, unter der verdammenden und knechtenden Macht der Sünde stehende Weltleben versunken, und kann darum ohne den ἁγιασμός in keine Gemeinschaft mit Gott treten (12, 14.). Seine Uebertretungen haben das Recht und die Macht ihm alle Güter, welche Gott ihm in seinen Verheißungen zugesagt hat, vorzuenthalten (9, 15.). Denn wenn sie nicht durch ein Opfer gesühnt werden, so kann die gerechte Vergeltung (2, 2.) nicht ausbleiben; dem Sünder bleibt dann keine Hoffnung, sondern nur ein schreckliches Warten des Gerichts und der Eifer des Feuers, welches im ewigen Gerichte (κρῖμα αἰώνιον 6, 2.) die Widersacher Gottes verzehren wird (vgl. 10, 27. mit v. 26). Er muß, wenn er nicht durch den Glauben an Christum gerettet wird, unfehlbar dem Verderben und der Verdammniß anheimfallen (ἀπώλεια 10, 39.). Denn sein Tod überantwortet ihn in die

*) Vgl. S. 568 f. —

Hände des Teufels, der der Gewalthaber des Todes ist, und Macht hat ihn zu peinigen und zu verderben (2, 14.) *). Aber auch schon während seines irdischen Lebens ist sein Zustand ein trauriger und drückender; es ist ein fortwährender Zustand der Knechtschaft und der Todesfurcht (2, 15.). Fern von dem lebendigen Gotte, der Quelle alles Lebens, das Gewissen mit todten Werken befleckt, und den Tod und das Gericht (9, 27.) vor Augen habend, wird der Sünder auch mitten in dem flüchtigen Genuß, den die Sünde ihm gewährt, des Todesgefühles nie los, bis er den kennen und an den glauben lernt, der durch seinen Tod den Gewalthaber des Todes vernichtet hat **). —

Während von den Einen behauptet wird, unser Vf. stimme in der Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen ganz mit dem Apostel Paulus überein ***), ist dagegen von anderer Seite bemerkt worden, er mache von der paulinischen Anthropologie gar keinen Gebrauch, setze sie auch nicht voraus, weiche vielmehr gerade in den anthropologischen, beziehungsweise hamartologischen Anschauungen entschieden von dem Apostel ab. „Er weiß von keiner die Gesetzeserfüllung unmöglich machenden Gewalt der Sünde über den Menschen, und ebendarum auch von keiner Unseligkeit und Verdammniß (im paulinischen Sinne), in welcher der Mensch sich befände, so lange er unter dem Gesetze steht; er weiß von keiner Macht des Fleisches über den

*) Vgl. S. 557 f. u. 654 f. Not. —

**) „Das Leben der Menschen vor der Menschwerdung und dem Siege des Todesüberwinders war ein stetes Fürchten des Sterbens; selbst die Psalmen, in welchen der Heiligen Herzen zu Tage liegen, sind deß Zeuge; der Blick auf den Tod und den trostlos finsteren Hades dahinter ist auch für die Gläubigen Israels im A. T. unerträglich; sie bergen sich vor diesem Anblick mit ihrem Glauben in Jehova und also in den Schoos, aus welchem in der Fülle der Zeit der Ueberwinder des Todesfürsten und des Todes hervorgehen sollte." Delitzsch zu 2, 15.

***) Vgl. z. B. Schumann, II. S. 786.

Geist, von keiner Unfreiheit des Menschen zum Guten, von keiner Unmöglichkeit verdienstlicher, gerechtmachender Werke; er geht vielmehr, wie das A. T. und im N. T. namentlich der Jacobusbrief, überall von dem Princip der Freiheit des menschlichen Willens aus (durch welche natürlich ein stets wiederkehrendes Erliegen der menschlichen „Schwachheit" unter einzelnen sündigen „Versuchungen" nicht ausgeschlossen ist); er setzt überall die Möglichkeit eines guten, dem Menschen Anspruch auf göttliche Belohnung gebenden Handelns voraus; er erklärt die guten Werke ausdrücklich für dasjenige, was ebensogut, wie der Glaube, das göttliche Wohlgefallen in seinem Gefolge (13, 16.), und sogar dann, wenn der Glaube und die Willigkeit zu glauben bereits schwach und träge geworden, immer noch sein vollkommenes, unverlierbares Verdienst habe, und dem Menschen die sichere Aussicht auf „gerechte" Vergeltung von Seiten Gottes eröffne (6, 3—12.), er lehrt, daß (neben dem Glauben) eben das gute Thun statt blos äußerer ritueller Handlungen das Eigenthümliche des Christenthums dem Judenthume gegenüber sei (13, 16.)." So spricht sich Köstlin über das Verhältniß der anthropologischen Anschauungen unseres Vf's zu den paulinischen aus *). — Wir können jedoch diesen Behauptungen keineswegs beistimmen. Es ist zwar ganz richtig, daß unser Vf. von der Gewalt, welche die Sünde über den Menschen übt, von der Unfähigkeit des Menschen die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen und von seiner Unseligkeit, so lange er unter der Herrschaft des Gesetzes steht, nicht in der Weise des Apostels Paulus redet. Den Grund davon hat man aber nicht in einer Verschiedenheit der anthropologischen und hamartologischen Anschauungen, sondern theils in dem in §. 23 aufgezeigten Unterschiede in der Betrachtungsweise des Judenthums, theils in der Veranlassung und dem Zwecke unseres Briefes (§. 3) zu suchen. Denn daß die Anschaun-

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 468 f. — Vgl. auch S. 642 Not.

gen des Vf's von dem Zustande des Menschen vor seinem Eintritt in den neuen Bund von den paulinischen nicht wesentlich verschieden sind, davon wird wohl jeden Unbefangenen die obige Darstellung derselben *) überzeugen. Wer lehrt, daß es dem Menschen zur Zeit des alten Bundes schlechthin unmöglich war zur sittlichen Vollendung zu gelangen und dem lebendigen Gotte wirklich zu dienen, dessen hamartologische Grundanschauungen müssen mit den paulinischen im Wesentlichen übereinstimmen. — Aber unser Vf. soll ja überall die Möglichkeit eines guten, dem Menschen Anspruch auf göttliche Belohnung gebenden Handelns voraussetzen! Die guten Werke sollen dem Menschen, ebenso wie der Glauben und auch wenn der letztere schon fast erstorben ist, das göttliche Wohlgefallen sichern, und ihm die sichere Aussicht auf gerechte Vergeltung eröffnen! Das wäre freilich eine ganz unpaulinische Anschauung! Aber ist sie auch wirklich in unserem Briefe begründet? Köstlin weist uns auf zwei Stellen hin, von denen aber die eine: 13, 16. offenbar nichts enthält, was Paulus nicht auch hätte schreiben können. Auf die andere: Cap. 6, 9—12. kann sich Köstlin zwar mit größerem Schein der Berechtigung berufen; aber bei näherer Prüfung verschwindet dieser Schein. Der Vf. hat in 6, 9. die gute Ueberzeugung ausgesprochen, es stehe mit den Lesern nicht so schlimm, daß, was er v. 4—8 gesagt hatte, an ihnen zur schrecklichen Wirklichkeit werden würde; er hofft vielmehr, daß ihr geistlicher Zustand noch nicht außerhalb des Bereichs der *σωτηρία* liege, d. h. daß bei ihnen das *ἀμελεῖν σωτηρίας* (2, 3.) noch nicht eingetreten sei, daß sie des Heiles noch theilhaftig seien und dasselbe dereinst in vollem Maaße ererben würden **). Diese Ueberzeugung gründet er nach v. 10 auf die Gerechtigkeit Gottes, nach welcher Gott ihres

---

*) Vgl. zu derselben die fast ganz damit übereinstimmende bei Köstlin, S. 399 ff. —

**) Zu den Worten *ἐχόμενα σωτηρίας* vgl. Lünem. und Delitzsch. —

Thuns und der Liebe, welche sie gegen seinen Namen schon bewiesen hatten, indem sie den Heiligen gedient hatten und noch dienten, nicht vergessen könne. Hier ist nun keinenfalls von einzelnen guten Werken die Rede; vielmehr hat der Vf. das ganze sittlich-religiöse Verhalten der Leser im Auge; in diesem umfassenden Sinne ist der Ausdruck τὸ ἔργον zu verstehen. Welcher Art dieses Verhalten gewesen ist, ersehen wir genauer aus 10, 32—34., nach welcher Stelle die Leser wirklich schon schöne Beweise eines in Verfolgungen ausharrenden und in der Liebe sich bethätigenden Glaubens gegeben hatten. Die Bethätigung des Glaubens in der Liebe hebt der Vf. auch an unserer Stelle aus dem allgemeinen Begriff τὸ ἔργον noch besonders heraus, bezeichnet aber diese Liebe als eine gegen den geoffenbarten Namen Gottes bewiesene Liebe, — ein Zeugniß davon, wie wenig er die einzelnen guten Werke, als einzelne, im Sinne hat, und wie sehr das „Thun", von welchem er redet, den Glauben zu seiner von ihm unabtrennlichen Voraussetzung hat. — Wenn nun der Vf. von dem gerechten Gotte erwartet, daß er dieses guten, lebendigen Glauben beweisenden Verhaltens der Hebräer gedenken und sie darum nicht in völligen Abfall und in ewiges Verderben gerathen lassen werde, so ist seine Meinung nicht, daß dieselben durch ihr Thun sich einen Anspruch auf göttliche Belohnung erworben hätten.

Denn der biblische Begriff der δικαιοσύνη, nach welcher Gott auch dem Verhalten der Gläubigen und Frommen gegenüber Vergeltung übt, hat mit dem Gedanken an ein Verdienst, welches diese Gott gegenüber geltend machen, an einen Anspruch auf göttliche Belohnung, den sie erheben könnten, Nichts zu schaffen. Er besagt nur, daß es eine innere, in Gottes Wesen und Willen gegründete Nothwendigkeit ist, daß Gott denen, die ihren Glauben und ihre Liebe zu seinem Namen in ihrem Verhalten an den Tag legen, seine Gnade beweist *). In diesem Sinne kommt

*) Vgl. Lutz, S. 361: „Es liegt beides (ὀργὴ und ἔλεος) in der δικαιοσύνη und צְדָקָה nach dem ersten allgemeinen biblischen Be-

er auch bei dem Apostel Paulus vor (vgl. 2 Tim. 4, 8. mit Röm. 2, 5. u. ad. Stll.). — Auf diese **Gerechtigkeit** Gottes konnte der Vf. die Erwartung gründen, daß seinen Lesern der göttliche Gnadenbeistand, ohne den sie Glauben und Hoffnung nicht bis zum Ende festhalten konnten (vgl. 6, 3.), nicht fehlen werde, und daß Gott sie der *σωτηρία* nicht werde verlustig gehen lassen, ähnlich wie der Apostel Paulus auf Grund der **Treue** Gottes erwartet, daß Gott das in den Christen begonnene Heilswerk auch zur Vollendung führen werde (vgl. Phil. 1, 6. 1 Cor. 1, 9. 10, 13. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. u. add.). — Daß aber der Vf. unseres Briefes, indem er jene gute Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes gründet, auf Seiten der Leser Besserung und besonders Beweisung eines Eifers, die auf ihren Christenglauben gegründete Hoffnung bis zum Ende festzuhalten, voraussetzt, zeigen die folgenden Verse, nach welchen dieselben, so sie es daran fehlen ließen, der Erfüllung der Verheißungen nicht theilhaftig werden könnten. Hier sagt er also gerade das Gegentheil von dem, was **Köstlin** ihn sagen lassen will. Er bezeugt seinen Lesern geradezu, daß sie trotz ihres früheren gottgefälligen Verhaltens und trotz der Beweisungen ihrer Liebe zu dem Namen Gottes verloren gehen könnten, wenn sie es an jenem Eifer fehlen ließen. Wie weit ist er also davon entfernt die guten Werke als etwas zu betrachten, was „sogar dann, wenn der Glaube und die Willigkeit zu glauben bereits schwach und träge geworden, immer noch sein vollkommenes und unverlierbares Verdienst habe"! Es finden sich aber auch noch manche andere Stellen in unserem Briefe, namentlich 10, 35—39. und 3, 14., sowie 11, 6. und die mehrfachen Warnungen vor dem Abfalle, welche davon

---

griffe dieser Wörter; Gott ist צַדִּיק und *δίκαιος*, sowohl wenn er straft, als wenn er schont und vergibt; in beiden liegt seine Wahrhaftigkeit und Beständigkeit." — „*Δίκαιος* ist Gott, inwiefern er die Creatur nach der Norm seines heiligen Liebewesens und seines geoffenbarten heiligen Liebewillens beurtheilt und demgemäß behandelt." **Delitzsch** z. d. St. —

hätten abhalten sollen, dem Vf. eine solche antipaulinische, judaistische Anschauung aufzubürden *).

Zwar begegnen wir an den Stellen 10, 35. 11, 6. 26. vgl. 10, 34. 12, 2. auch dem Begriffe der μισθαποδοσία. Allein diese Stellen kann Köstlin ebensowenig als die bisher besprochene für seine Ansicht geltend machen; vielmehr zeigt sich in dem Lichte, welches dieselben auf den Begriff der Gerechtigkeit Gottes werfen, nur noch mehr, wie unberechtigt die Folgerungen sind, welche er aus 6, 10. gezogen hat **). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß es eine wesentliche Aeußerung der Gerechtigkeit Gottes ist, daß er μισθαποδότης wird. Wenn nun in 10, 35. von der παῤῥησία gesagt ist, sie habe großen Lohn, so ist ganz klar, daß hier an einen erworbenen Anspruch auf Lohn gar nicht gedacht werden kann; denn die παῤῥησία kann schon ihrem Begriffe nach unmöglich als etwas Verdienstliches betrachtet werden. Dennoch hat dieselbe nach der Gnadenordnung Gottes einen Lohn; denn in seiner Gnade hat Gott denen, die seinen Willen erfüllen, die Verheißung gegeben; und nun erfordert es die Gerechtigkeit Gottes, daß er alle, welche dies thun, indem sie in Standhaftigkeit ihre παῤῥησία sich bewahren, auch wirklich der Erfüllung der Verheißung theilhaftig mache. Diese ist der ihnen zugesagte Lohn, obschon es kein verdienter Lohn ist. —

In ganz gleicher Weise verhält es sich mit 11, 6., nach welcher Stelle Gott denen, die ihn suchen, ein Lohnspender wird, wobei es keinem Menschen einfallen wird, das Suchen Gottes als etwas zu betrachten, worauf man als auf ein

*) In der Erklärung von 6, 10. findet sich eine erfreuliche Uebereinstimmung der Ausleger von Bleek bis Delitzsch. — Vgl. auch Moll, I. S. 12. —

**) Obschon Schulz, S. 85 in diesen Stellen „jüdischen Eudämonismus und Lohnsucht" findet, während v. Cölln, S. 219 zwar „die strenge Vergeltungsidee des Hebraismus" darin findet, aber doch — wie er sich ausdrückt — „geistiger gefaßt und den zukünftigen Lohn in dem Genuß geistiger Güter nachweisend." —

verdienstliches Werk einen Anspruch an Gott gründen kann. — In 11, 26. endlich ist von einem Lohne die Rede, welcher denen zu Theil werden soll, die sich nicht scheuen, um Christi willen auf irdisches Glück zu verzichten und dagegen Schmach und Leiden auf sich zu nehmen; hier ist der Lohnbegriff aus der, reichen Ersatz in Aussicht stellenden Verheißung Gottes zu erklären (vgl. 10, 34. 12, 2.); und bekanntlich ist die Idee eines zu erwartenden Ersatzes für die um Christi willen erduldeten Leiden auch von Christus selbst und von dem Apostel Paulus häufig ausgesprochen worden; überhaupt aber wird der Begriff des μισθός von dem letzteren öfters in solcher Weise angewendet, daß man mit größerem Schein der Berechtigung an ein von dem Menschen erworbenes Verdienst denken könnte, als dies bei allen besprochenen Stellen unseres Briefes der Fall ist (vgl. z. B. 1 Cor. 3, 8. 14. 9, 17.). — Ganz dieselbe Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes, wie sie der Vf. offenbart, wenn er an den angeführten Stellen von einem Lohne spricht, liegt auch in 6, 10. vor, und wir lassen uns daher durch diese Stelle in der Ueberzeugung nicht irre machen, daß unser Vf. so wenig als der Apostel Paulus von der Möglichkeit verdienstlicher, gerecht machender Werke etwas weiß und wissen will. —

Wenn wir aber auch im Gegensatze zu Köstlin die wesentliche Uebereinstimmung der anthropologischen und hamartologischen Anschauungen unseres Vf's mit den paulinischen behaupten, so stimmen wir ihm doch darin entschieden bei, daß unser Vf. von der paulinischen Anthropologie keinen Gebrauch macht, daß er vielmehr unabhängig von dieser nur von dem Standpunkte seiner eigenen Erfahrung aus von dem Zustande des Menschen vor seinem Eintritte in den neuen Bund redet. Wir brauchen als Beweis hiefür nur das Eine anzuführen, daß der Hauptbegriff der paulinischen Anthropologie: der Begriff σάρξ in seiner ethischen Bedeutung unserem Briefe ganz fremd ist. — Ueberhaupt unterscheidet sich unser Brief, wie früher gelegentlich bemerkt wurde, wenigstens von den älteren paulinischen

Briefen dadurch, daß die in den letzteren besonders entwickelte Anthropologie in ihm nur ganz beiläufig berührt wird; wie denn z. B. unser Vf. nirgends auf den Ursprung der Sünde zurückgeht. —

Gehen wir nun zu dem über, was den eigentlichen Inhalt dieses vierten und letzten Theils unseres Lehrbegriffs bildet, so werden wir den hierher gehörigen Lehrstoff am besten unter den folgenden vier Hauptgesichtspunkten betrachten: 1) Die Aufnahme in den neuen Bund; 2) das Leben im Besitz der Güter des neuen Bundes; 3) die Verpflichtungen der Bundesglieder; und 4) das Ziel des neutest. Bundesvolkes.

Erster Abschnitt.

Die Aufnahme in den neuen Bund.

§. 83.

Die Berufung.

Wie das Heilswerk Christi seinen letzten Grund in dem Rathschlusse (βουλή 6, 17.) oder Heilswillen (θέλημα 10, 10.) Gottes hat*), so ist auch die Aufnahme des Einzelnen in den neuen Bund in letzter Beziehung in einem Willensentschluß und einer Thätigkeit Gottes begründet. —

Gott hat es vorausversehen (προβλεψαμένου) d. h. in seinem ewigen Rathschlusse im Voraus bestimmt, in welcher Art sein Heilswille sich geschichtlich verwirklichen, und zu welcher Zeit, und in welcher Weise die Gläubigen der Erfüllung der Verheißung theilhaftig werden sollen (vgl. 11, 39 f.). In dieser ganz unbedingten Vorausbestimmung Gottes ist es allein begründet, daß ein Theil der Gläubigen vor dem andern, nämlich die zur Zeit des neuen Bundes Lebenden vor

*) Nach S. 536 f. —

den alttest. Frommen, einen Vorzug haben (κρεῖττόν τι) *). — Aber auch die Aufnahme des Einzelnen in den neuen Bund ist in diesem göttlichen Vorausversehen begründet. Das geht aus dem Begriff der κλῆσις, dem wir zweimal in unserem Briefe begegnen (3,1. 9,15.), hervor. —

Dieser Ausdruck bezeichnet nämlich keineswegs blos die Einladung zum Eintritt in den neuen Bund durch die Predigt der σωτηρία oder durch die Vorausverkündigung der ἐπαγγελία. Allerdings ist dies auch ein Moment des Begriffs der Berufung; aber es ist nur die äußerliche Seite dieses Begriffs. Wem das Heil angeboten oder die Verheißung verkündigt ist, der ist vorerst nur ein εὐηγγελισμένος (4,2.). Ob er auch ein κεκλημένος ist, das zeigt sich erst darin, daß die Heilsverkündigung für ihn eine wirksame wird. — Es gibt nämlich ein von Gott bestimmtes (ὁρίζει 4,7.) Heute (τὸ σήμερον) der Heilsverkündigung, eine Frist der Heilsdarbietung, die einmal ein Ende nimmt und darum benützt werden muß, wenn nicht Ausschluß vom Heile und von der Theilnahme an der Erfüllung der Verheißung erfolgen soll (3,7. 13. 4,7.). Wer nun „so lange es Heute heißt" sein Herz gegen die Stimme Gottes verhärtet, der ist wohl ein εὐηγγελισμένος oder εὐαγγελισθείς (4,6.); aber die Botschaft, die er gehört hat, nützt ihm nichts, weil sie ihm nicht innerlich zugeeignet ist (4,2.), und darum ist er kein κεκλημένος. —

Denn den Theilhabern der himmlischen Berufung (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι 3,1.), den zu dem ewigen Erbe Berufenen (οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας 9,15.)**) ist das Heil nicht nur angeboten, sondern auch rathschlußmäßig zugedacht. Gott hat es vorausversehen, daß sie κληρόνομοι τῆς ἐπαγγελίας (6,17.) sein sollen; er hat das Heil im Reiche Gottes für sie bestimmt; darum sind sie μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν (1,14.). Durch die „Be-

---

*) Vgl. S. 582 ff.

**) Vgl. S. 594 Not.

rufung" gibt also Gott dem Menschen ein wirkliches Anrecht auf die Theilnahme an den ewigen Gütern des Himmelreiches; er setzt ihn dadurch schon im Voraus in das Besitzrecht des ewigen Erbes ein. Wer berufen ist, dessen Name ist im Himmel angeschrieben*), der hat schon das Bürgerrecht im Himmel (12, 23.). Er gehört zu denen, von welchen Christus sagt: „Siehe ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat" (2, 13.). Der Begriff der κλῆσις schließt die Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses an dem Einzelnen in sich**); und er bezeichnet also die That Gottes, durch welche der Mensch mittelst des verkündigten Wortes zum Gliede des neutest. Bundesvolkes und zum Erben des ewigen Heiles eingesetzt wird***). — Sofern diese Berufung eine vom Himmel ausgehende (vgl. 12, 25.), Himmelsbürgerrecht ertheilende und zum Himmel führende ist, heißt sie in 3, 1.: κλῆσις ἐπουράνιος. —

§. 84.

Die Sinnesänderung und der Glauben.

Die göttliche That der κλῆσις vollzieht sich aber nur an denen, bei welchen auch die subjectiven Bedingungen der Aufnahme in den neuen Bund vorhanden sind. Ihrer gibt es zwei: die Sinnesänderung und der Glauben. —

---

*) Vgl. hierzu Ex. 32, 32 f. Ps. 69, 29. (Ps. 139, 16.). Jes. 4, 3. (65, 6.). Ezech. 13, 9. Mal. 3, 16 f. Dan. 12, 1. (vgl. 7, 10. 10, 21.). Luc. 10, 20. Phil. 4, 3. Apocal. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 15. 21, 27. 22, 19.

**) Vgl. Lutz, S. 204. Schumann, II. S. 810. —

***) Man sieht leicht, daß der Begriff der κλῆσις in Matth. 20, 16. 22, 14. ein anderer ist; der Begriff ἐκλεκτός könnte dem Begriff κεκλημένος im Sinne unseres Vf's nicht gegenübergestellt werden. Vielmehr entspricht dem Gegensatze von κλητός und ἐκλεκτός an den bezeichneten Stellen in unserem Briefe der Gegensatz von εὐαγγελισθείς und κεκλημένος.

Die Sinnesänderung (μετάνοια 6,1. 6. 12,17.) ist die Grundbedingung alles Heils, der allererste und innerlichste Anfang zur Errettung des Menschen aus dem Zustande, in welchem er sich vor seiner Aufnahme in den neuen Bund befindet. Sie ist eine Umwandlung, die im innersten Gebiete der Selbstbestimmung vor sich geht, eine Umkehr der Richtung, welche bisher das gesammte Dichten und Trachten des Herzens eingeschlagen hatte. In 6,1. wird sie als „Abkehr von todten Werken" in Betracht gezogen, so daß hier das positive Moment, welches der Begriff in sich schließt: die Zukehr zu Gott zurück tritt, und nur die negative Seite desselben herausgekehrt wird. Der Ausdruck bezeichnet die Sinnesänderung als ein innerliches Sichabwenden von den Werken, welche ihrem Wesen und ihren Wirkungen nach den Character des Todes und der Geschiedenheit von dem lebendigen Gotte an sich tragen; und dies Sichabwenden setzt das Gefühl des Druckes, den die Sünden, als todte Werke, auf das Gewissen üben und den Schmerz des Todesgefühles in der Gottentfremdung voraus. — In 6,6. hat man wohl das bezeichnete positive Moment mit in den Begriff μετάνοια einzuschließen. Dieselbe erscheint hier als das Product einer erneuernden Thätigkeit (ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν). Das Subject, welches diese den νοῦς erneuernde Thätigkeit übt, hat der Vf. unbestimmt gelassen; jedenfalls darf man dem Verbum ἀνακαινίζειν keine intransitive Bedeutung leihen oder das activum dem medium gleich setzen; und man kann daher nur entweder der menschliche Lehrer oder Gott selbst für das die Erneuerung bewirkende Subject halten; im ersteren Falle sind jedoch die menschlichen Lehrer doch wieder nur Werkzeuge Gottes, so daß die erneuernde Thätigkeit, deren Product die Sinnesänderung ist, immerhin in letzter Beziehung von Gott selbst geübt wird. — So lernen wir aus dieser Stelle, daß die μετάνοια, welche auf der einen Seite die subjective Bedingung der durch den Begriff κλῆσις bezeichneten Gottesthat ist, doch auf der andern Seite selbst wieder als das Product einer göttlichen Thätigkeit betrachtet werden muß. Es liegt hierin

kein Widerspruch, da, wie der Zusammenhang der Stelle zeigt, die erneuernde Thätigkeit Gottes durch das subjective Verhalten des Menschen bedingt ist, so daß die μετάνοια von dem Vf. keineswegs blos als das Product einer an dem Menschen vollzogenen Gottesthat, vielmehr ebensowohl auch als das Product seiner eigenen Selbstbestimmung betrachtet wird. Wir erkennen aber auch, warum dem Menschen die Sinnesänderung zur Unmöglichkeit werden kann (ἀδύνατον .... ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν 6,4.6.; μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν 12,17.); weil nämlich Gott zur Strafe für sein fluchwürdiges Verhalten sich von ihm abwendet, und weil er selbst nicht im Stande ist, ohne die Gottesthat, welche die Erneuerung in ihm bewirkt, zur Sinnesänderung zu gelangen; er findet für diese nur so lange Raum, als Gott noch bereit ist das ἀνακαινίζειν an ihm zu vollziehen. —

Die andere subjective Bedingung der Aufnahme in den neuen Bund ist der Glaube. Wir werden in den folgenden §§. den Begriff, welchen unser Vf. mit dem Worte πίστις verbindet, näher erörtern. Hier beschränken wir uns darauf, den Glauben als die mit der Sinnesänderung eng zusammengehörige zweite Grundbedingung der Theilnahme an dem neutest. Heile zu betrachten. —

Es ist schon oben bemerkt worden, daß die μετάνοια ihrem Begriffe nach auch die Zukehr des Gemüthes zu Gott in sich schließt*), daß aber in 6,1. nur die negative Seite des Begriffs herausgekehrt ist; dies ist auch sonst gewöhnlich der Fall, wenn wie an dieser Stelle die μετάνοια und die πίστις neben einander genannt sind, weil jenes positive Moment des ersteren Begriffs in der πίστις ἐπὶ θεόν mit enthalten ist. Der Vf. will in diesem Ausdruck den Glauben als ein persönliches Verhältniß des Vertrauens zu Gott, als eine zuversichtliche Zuwendung des Gemüthes zu Gott hin (ἐπὶ c. acc.) bezeichnen. Das innerliche Sichabwenden von

*) Nur liegt das Moment des zuversichtlichen Vertrauens noch nicht im Begriff der μετάνοια. —

den todten Werken ist die Voraussetzung dieser dem lebendigen Gotte zugewendeten vertrauensvollen Gemüthsrichtung. Ohne *μετάνοια* gibt es keine *πίστις*.

Die *πίστις* selbst aber ist die unerläßliche Bedingung aller Theilnahme am Heile und alles Lebens in der Gemeinschaft Gottes. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott wohlzugefallen (10, 38. 11, 6.); der Glaube ist für den erforderlich, der zu Gott nahen will (11, 6.); nur durch Glauben erlangt man das Leben (10, 39.); wird man der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig (6, 12.), geht man in die verheißene Gottesruhe ein (4, 3. vgl. 3, 18 f.). —

Wem der Glaube fehlt, dem nützt das Wort, welches Gott ihn vernehmen läßt (*ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*), Nichts; das Wort der Verheißung bleibt dann nur ein äußerlich vernommenes, kann aber in dem Menschen keine segensreiche Wirkung üben, und sich nicht an ihm erfüllen. Dies kann nur geschehen, wenn dem äußerlich vernommenen Worte die Empfänglichkeit eines dem „redenden" Gotte voll Zuversicht zugewendeten Gemüthes entgegen kommt. In diesem Falle verbindet und vermischt sich das Wort Gottes mit dem Glauben; beide durchdringen sich gegenseitig; und nur indem dies geschieht, geht das Verheißungswort in den Menschen ein, wird ihm innerlich zugeeignet, und beweist an ihm die ihm, als dem Worte des lebendigen Gottes, innewohnende, hochnützliche, heilsame, segenwirkende und lebendigmachende Kraft, so daß der Mensch das liebliche Wort Gottes schmeckt (vgl. 6, 5.), und der Erfüllung desselben, die ja als eine Wirkung des Verheißungswortes selbst zu betrachten ist (§. 6), theilhaftig wird (4, 2.) *). —

---

*) Wir lesen, wie die meisten neueren Ausleger, mit dem text. recept.: *μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*, und halten mit De Wette und Lünem. *τῇ πίστει* für den von *συγκεκραμένος* regierten Dativ. Tholuck, Ebrard, Delitzsch und Köstlin (S. 449. 453) ziehen zwar die andere mögliche Construction, nach welcher *τῇ πίστει* dat. instrument. und *τοῖς ἀκούσασιν* der von dem partic.

Wenn der Vf. die Sinnesänderung als etwas betrachtet, wozu der Mensch kraft eigener Selbstbestimmung nicht zu gelangen vermag, was vielmehr ebensowohl Product einer an dem Menschen vollbrachten Gottesthat als Product seiner eigenen Selbstbestimmung ist, so kann er von der Entstehung des Glaubens keine hiervon abweichende Vorstellung gehabt haben. Doch faßt er allerdings überall den Glauben als Product

regierte dat. ist, vor. Hiernach wäre zu übersetzen: „weil es sich nicht vermischt hatte mittelst des Glaubens denen die es vernahmen." — Der Sinn der Worte ist nach dieser Auffassung im Wesentlichen derselbe, wie ihn auch die von uns befolgte an die Hand gibt; nur wäre dem Glauben eine etwas andere Bedeutung in dem Proceß der Zueignung des Gotteswortes zugeschrieben. Er wäre nur als Mittel, durch welches das Gotteswort gleichsam in unser Fleisch und Blut übergeführt wird, betrachtet, während nach unserer Auffassung das Gotteswort sich zunächst und unmittelbar mit dem Glauben selbst verbindet, und nur in dieser Verbindung dem Menschen wirklich innerlich zugeeignet wird. — Für unsere Auffassung spricht, wie Lünem. richtig bemerkt hat, der Nachdruck, welcher auf τῇ πίστει, das einen Gegensatz zu τῆς ἀκοῆς bildet, liegt; denn bei der andern Auffassung muß der Hauptnachdruck nothwendigerweise nicht auf den dat. instrum., sondern auf das partic. fallen. — Auch gewinnen wir bei unserer Auffassung einen volleren Sinn; und der Gedanke, daß das Wort sich mit dem Glauben vermischt, scheint uns klarer zu sein, als der andere: daß das Wort sich mit den Menschen vermischt. — Den Grund, aus welchem der Vf. τοῖς ἀκούσασιν und nicht τῶν ἀκουσάντων schrieb, hat Lünem. scharfsinnig aufgezeigt. — Uebrigens bleibt auch bei unserer Auffassung das von Tholuck angeführte treffliche Wort aus Hedinger's Ausgabe des N. T's (Stuttg., 1704) in Geltung: „Eine Speise, soll sie nähren, muß in's Geblüte gehen und sich am Leibe anlegen. Soll das Wort nützen, so muß es durch den Glauben als ein Speisesaft in Geist, Sinn und Willen des Menschen verwandelt werden, daß der ganze Mensch werde, wie das Wort ist und es fordert, d. i. heilig, gerecht, keusch und fromm. Hören allein taugt so wenig als eine unverdaute Speise in einem bösen Magen." — Nicht der Glauben für sich allein, wohl aber das mit dem Glauben vermischte Wort ist „dem die Ueberführung der Nahrungsmittel in das Blut vermittelnden Chylus" vergleichbar. — Die Vergleichung Hedinger's findet sich übrigens auch bei Limborch. —

der menschlichen Selbstbestimmung in's Auge, weil es ihm darauf ankommt, bemerklich zu machen, daß der Unglaube lediglich des Menschen eigene Schuld ist. — Der Mensch kann sorgfältig und anhaltend auf das gehörte Wort achten, es zum Gegenstand der ἐνθυμήσεις und ἔννοιαι seines Herzens machen, um es sich gläubig anzueignen und zu befolgen (προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν 2, 1.); und bei solchem Verhalten vermischt sich das Wort mit seinem Glauben. Er kann aber auch das ihm dargebotene Heil gering achten (ἀμελεῖν 2, 3. vgl. ἀθετεῖν 10, 28.), sich nichts darum kümmern, sich scheu zurückziehen (ὑποστέλλεσθαι 10, 38 f.), sich selbstwillig der Gnade Gottes entziehen, so daß er ihr ferne bleibt und sie ihm unerreichbar wird (ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ 12, 15.); er kann den zu ihm redenden Gott meiden, sich gleichsam verbitten, daß er ihn mit seinen Worten behellige (παραιτεῖσθαι 12, 25. vgl. v. 1 9), sich von ihm mit Widerwillen abwenden (ἀποστρέφεσθαι 12, 25.). Bei solchem Verhalten kann dann natürlich weder Sinnesänderung, noch Glauben in das Herz des Menschen kommen, und der Mensch geht des ihm dargebotenen Heiles verlustig; weil er sich nicht an das Wort, in welchem es ihm dargeboten wird, hält, so fährt er gleichsam daran vorbei, „wie ein Schiff vor der Anfahrt wegschießt in's Verderben *)“ (παραῤῥυῶμεν 2, 1.). — Denn das widerwillige von Gott sich Abwenden steigert sich zur Verbitterung (παραπικραίνειν 3, 16. vgl. v. 8) und zur völligen Verhärtung des Herzens gegen die vernommene Stimme Gottes (σκληρύνειν τὴν καρδίαν 3, 8. 13. 15. 4, 7.). Allerdings ist diese Verhärtung des Herzens ebensowenig als die Sinnesänderung und der Glaube blos das Product der menschlichen Selbstbestimmung; der Mensch verstockt sich selbst, aber er wird auch verstockt (σκληρυνθῇ) und zwar durch den Betrug der Sünde (3, 13.) **). Diese

*) Glosse Luther's, von Delitzsch angeführt.

**) Wenn auch der Gedanke, daß Gott den Menschen verstockt, seine unleugbare Wahrheit und schriftmäßige Begründung hat, so darf er doch in die angeführte Stelle unseres Briefes nicht eingetragen werden (gegen Delitzsch). — —

stellt ihm nämlich das Böse und Verderbliche unter dem trügerischen Schein des Guten, Angenehmen und Glückverheißenden vor Augen, trübt und verwirrt dadurch seine Erkenntniß und verschließt sein Herz für das heilige und wahrhaft heilsame Gotteswort *). —

Aus dem Bisherigen geht hervor, wie eng der Unglaube und die sittliche Verderbniß des Herzens zusammenhängen. Die ἀπιστια ist immer auch πονηρια des Herzens, und letztere erweist sich, sobald ihr Verhältniß zu Gott in's Auge gefaßt wird, immer als ἀπιστια. Man kann daher den Unglauben mit gleichem Rechte als Grund und als Folge der Verkehrtheit des Herzens betrachten (καρδια πονηρὰ ἀπιστιας 13, 12.) **). Ebenso ist aus dem Bisherigen der Zusammenhang des Unglaubens und des Ungehorsams klar; der Unglaube selbst ist zugleich Ungehorsam, der auf das gehörte Wort nicht achten will. Schließt doch auch das Wort ἀπιστια neben dem Begriff des Unglaubens den der Untreue in sich, so daß das treulose Abfallen von dem lebendigen Gotte einfach als Kundgebung der ἀπιστια zu betrachten ist (3, 12.) ***). — Ἀπιστια und ἀπειθεια, Unglaube und Ungehorsam sind Wechselbegriffe, weßhalb der Vf. mehrmals die ἀπειθεια der πιστις gegenüberstellt (vgl. 11, 31.: πιστει ... ἀπειθήσασιν und 4, 3. mit 4, 6. 11.). So bezeichnet er auch als den Grund um dessenwillen die Israeliten in der Wüste dem Strafgerichte Gottes verfielen zuerst ihre Sünden, dann ihren Ungehorsam und zuletzt ihren Unglauben, indem er den dreifachen Ausdruck für dasselbe Verhalten gegen Gott und sein Wort in solcher Ordnung anwendet, daß man zuerst auf die

---

*) Wir vermögen im Zusammenhang keinen Grund zu finden, der uns nöthigte, mit den meisten Auslegern die ἁμαρτία auch an dieser Stelle geradezu von der Sünde des Abfalls zu verstehen. — Dies gilt auch von dem Verbum ἁμαρτάνειν in 3, 17.

**) Vgl. Delitzsch zu der angeführten Stelle. —

***) Vgl. Delitzsch z. d. St. —

einzelnen Aeußerungen desselben, dann auf die in ihnen sich kundgebende innerliche Stellung zu dem Willen Gottes und zuletzt auf das darin an den Tag tretende Verhältniß zu Gott selbst hingewiesen wird (3, 17—19.: τοῖς ἁμαρτήσασιν ... τοῖς ἀπειθήσασιν ... διὰ ἀπιστίαν). — Weil der Unglaube Wurzel und Gipfel der πονηρία des Herzens, also die Sünde κατ' ἐξοχήν ist, nennt der Vf. den Abfall von der einmal erkannten Wahrheit des Evangeliums schlechtweg ἁμαρτία (10, 26. 11, 25. 12, 4.); und weil er eine widerwillige Widersetzlichkeit gegen Gott ist, heißen die im Unglauben Verharrenden οἱ ὑπενάντιοι (10, 27.). — Entsprechend heißen auf der andern Seite die an Christum Gläubigen οἱ ὑπακούοντες αὐτῷ (5, 9.). —

§. 85.
Der Begriff der πίστις.

Wir haben nun aber den Glaubensbegriff unseres Vf's noch genauer zu untersuchen. Was er unter Glauben versteht, sagt er uns selbst in 11, 1.: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Man hat bemerkt, diese Worte enthielten „nicht eine Definition, sondern nur eine Beschreibung des Glaubens unter einem bestimmten, im Contexte gegebenen Gesichtspunkte"*). Aber offenbar will der Vf. nicht blos den Glauben seinen Eigenschaften und Aeußerungen nach beschreiben, sondern er will angeben, worin das Wesen des Glaubens besteht; und es ist daher nicht abzusehen, warum man nicht eine erschöpfende Definition seines Glaubensbegriffs in seinen Worten anerkennen sollte**). Nur hat man, um diese Definition richtig zu beurtheilen, zweierlei mit in Anschlag zu bringen. Man darf nämlich erstlich nicht außer Acht lassen, daß der Vf. nicht das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens

---

*) Vgl. Ebrard.

**) Vgl. Delitzsch. —

angeben, sondern einen ganz allgemeinen Glaubensbegriff aufstellen will, der auf den von den Frommen des alten Bundes und von den Erzvätern bewiesenen Glauben ebensowohl anwendbar ist, als auf den Glauben der Christen. Sodann hat man zu beachten, daß der Vf. überhaupt nach dem Zweck und Zusammenhang unserer Stelle den Glauben, ganz abgesehen von einem bestimmten Glaubensobject, definiren wollte; es ist die subjective Seite des Glaubens, welche hier in Betracht kommt. Nur das zu allen Zeiten und bei dem verschiedensten Glaubensinhalte sich immer gleichbleibende, und allem, seinem Inhalte nach näher bestimmten Glauben Werth, sittlich-religiöse Bedeutung und Leben gebende Wesen des Glaubens, sofern dieser eine Bestimmtheit des Gemüthes ist, will der Vf. in seiner Definition bezeichnen. Er hatte ja unmittelbar zuvor die Leser zum Festhalten der *παῤῥησία* und zur *ὑπομονή* ermahnt, und sie auf die Nähe der Wiederkunft Christi und auf den Lohn, welchen dann ein solches Verhalten in der Erfüllung der Verheißung finden werde, hingewiesen; und er that dies — nach §. 3 —, weil sie unter den Leiden, die sie um ihres Glaubens willen tragen mußten, und bei der Verzögerung der Parusie des Wartens auf die Wiederkunft Christi müde, kleinmüthig und verzagt geworden waren. Es fehlte ihnen also an der Energie des Glaubens; nicht um das Glaubensobject, sondern um das subjective Verhalten zu dem Glaubensobject, handelte es sich. So mußte also nach dem Zweck und Zusammenhang unserer Stelle das Wesen des Glaubens nur insofern bestimmt werden, als dieser ein subjectives Verhalten zu den Glaubensobjecten ist, und diese selbst konnten nur in umfassendster Allgemeinheit namhaft gemacht werden. — Man wende hiergegen nicht ein, daß im Prädicate nach der Wortstellung der Hauptnachdruck nicht auf *ὑπόστασις* und *ἔλεγχος*, sondern auf *ἐλπιζομένων* und *οὐ βλεπομένων* liegt *). Es ist dies ganz richtig; aber man darf daraus nicht

*) Vgl. Bleek und Lünem.

schließen, „daß es dem Vf. in erster Linie auf die Objecte des Glaubens ankommt, und erst in zweiter Linie, welches innerliche Verhalten zu diesen Objecten Glauben ist" *). Denn jene Worte enthalten ja nur eine ganz allgemeine Characteristik der Glaubensobjecte, und werden gerade mit Rücksicht auf das subjective Verhältniß, in welchem der Glaubende zu ihnen steht, bezeichnet. Auf dieser allgemeinen Characteristik der Glaubensobjecte mußte der Hauptnachdruck liegen, weil sie hauptsächlich in das Licht stellt, „welches innerliche Verhalten zu den Glaubensobjecten Glauben ist" **).

Fassen wir nach diesen Vorbemerkungen den aufgestellten Glaubensbegriff näher in's Auge, so ist darin von dem Glauben zweierlei ausgesagt. Zuerst ist derselbe als ἐλπιζομένων ὑπόστασις bezeichnet. Es ist jetzt fast allgemein anerkannt, daß das letztere Wort an dieser Stelle ebenso wie in 3, 14. die Bedeutung „standhafte Zuversicht" hat ***). Ἐλπιζόμενα aber sind Dinge, welche noch nicht in die Wirklichkeit eingetreten, sondern noch Gegenstand der Hoffnung sind †). Der Glaube ist also eine standhafte Zuver-

---

*) Gegen Delitzsch (S. 514). —

**) Vgl. Hofmann, I. S. 555: „Nicht das Recht des Glaubens Christi mußte gewahrt, sondern die Pflicht und Nothwendigkeit zu glauben, begründet und dargethan werden. Daher lesen wir 11, 1. nicht: woran geglaubt sein will, sondern was Glauben heißt." —

***) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard, Lünem., Delitzsch; auch Schumann, II. S. 799 u. Add. — Nur vereinzelte Stimmen sprechen für die Anwendung anderer Bedeutungen des Wortes; so v. Cölln, S. 343 f., der die Bedeutung fundamentum in Anwendung bringt; Neander, II. S. 853 f. und van den Ham, S. 215, welche die Bedeutung substantia zu Grunde legen und erklären: der Glaube sei damit als dasjenige bezeichnet, wodurch der Gegenstand der Hoffnung schon wie gegenwärtig vorhanden ist. —

†) Köstlin, S. 448 dehnt den Begriff der ἐλπιζόμενα ungebührlich aus, in der willkürlichen Voraussetzung, daß er sich mit dem Begriff der πράγματα οὐ βλεπόμενα decken müsse. —

sicht, welche sich auf **das** bezieht, was noch gehofft wird. Er wird aber auch zweitens als *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* bezeichnet. Fast alle Ausleger halten mit Recht den Begriff *πράγματα οὐ βλεπόμενα* für weiter, als den Begriff *ἐλπιζόμενα*; dieser ist in jenem mit enthalten; denn was noch Gegenstand der Hoffnung ist, ist, wie alles Zukünftige, auch etwas, was nicht gesehen wird; aber schon hinsichtlich des Zukünftigen umfaßt der zweite Ausdruck mehr, als der erste, indem er z. B. auch die von Gott angedrohten Strafgerichte in sich einschließt (vgl. 11, 7.: *χρηματισθεὶς . . . περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων*); das Gebiet der Dinge, die nicht gesehen werden, erstreckt sich aber natürlich auch auf Vergangenes und Gegenwärtiges. Alles, dessen Erkenntniß der sinnlichen Wahrnehmung verschlossen ist, Alles, was der übersinnlichen, himmlischen Welt angehört, was in ihr vorgeht und vorgegangen ist, das fällt unter den Begriff der *πράγματα οὐ βλεπόμενα*. — Das Wort *ἔλεγχος* aber bedeutet, wie die meisten neueren Ausleger richtig angeben, Ueberzeugung, d. h. Ueberführung, Vergewisserung *). Hiernach ist der Glaube eine Ueberführung und Vergewisserung, welche sich auf Dinge bezieht, die — weil noch zukünftig oder dem Gebiet der übersinnlichen Welt angehörig — nicht gesehen werden. —

Welche Vorstellung von dem Wesen des Glaubens gewinnen wir nun aus dieser Doppelaussage? Hat Lipsius Recht, wenn er unsern Vf. zu denen rechnet, welche „unter *πίστις* blos ein Fürwahrhalten mit dem Verstande oder höchstens eine im Wesen mit der *ἐλπίς* zusammenfallende, blos auf die Zukunft gerichtete, vertrauensvolle Erwartung" verstehen **)? Sehen wir näher zu! Soviel ist von vorn-

*) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard, Delitzsch. — Lünem. und Schumann, II. S. 799 geben dem Worte die Bedeutung „Ueberzeugung" in dem Sinne des Ueberzeugtseins oder Ueberführtseins; dies läßt sich aber, wie Delitzsch gezeigt hat, aus dem Sprachgebrauche nicht rechtfertigen.

**) Vgl. Lipsius: Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 197.

herein klar, daß man im Hinblick auf jene Doppelaussage mindestens das „oder" in ein „und" verwandeln, und die beiden von Lipsius angegebenen Momente zusammenfassen müßte, um den Glaubensbegriff des Vf's vollständig zu bestimmen. Aber auch, wenn man dies thut, so hat man damit doch nur eine unrichtige Begriffsbestimmung gewonnen. Oder liegt — um die zweite umfassendere Aussage zuerst näher zu betrachten — darin, daß der Vf. den Glauben eine Vergewisserung über Dinge, die nicht gesehen werden, nennt, wirklich Nichts weiter, als daß der Glaube „ein Fürwahrhalten mit dem Verstande" oder — wie Reuß sich ausdrückt *) — „une conviction circonscrite dans la sphère de l'entendement, un verum aliquid putare" ist? Wäre denn ein bloses Fürwahrhalten wirklich eine Vergewisserung? und gibt es denn keine andere Vergewisserung, als die durch den Verstand vermittelte **). Offenbar wird durch eine so oberflächliche Auffassung der Worte die Aussage des Vf's ihres besten Gehalts entleert. Schon Schumann ***) hat die richtige Bemerkung gemacht, der ἔλεγχος sei ebenso wie die ὑπόστασις Sache des Herzens. — Was für das Gebiet, welches der Vf. in 11, 3. in dem Ausdrucke τὸ βλεπόμενον zusammenfaßt, die sinnliche Wahrnehmung ist, das ist der Glaube für das über jenes hinausliegende Gebiet der οὐ βλεπόμενα. Wie jene eine Vergewisserung ist über das Dasein und die Eigenschaften der sichtbaren Dinge und über das

---

*) Vgl. Reuß, II. S. 552. —

**) Tholuck berichtet (in d. 2ten Aufl. S. 381), daß die katholischen Polemiker, namentlich Bellarmin, mit unserer Stelle die Ansicht begründen wollten, daß der intellectus das Organ des Glaubens sei, und bemerkt dazu ganz treffend: „Der Schluß Bellarmin's, daß ein ἔλεγχος doch immer eine Sache des intellectus sei, wäre nur dann richtig, wenn es keine andre Art des Ueberzeugtseins gäbe, als eben die durch den Verstand." —

***) Schumann, II. S. 799. —

was in ihrem Bereiche geschieht, so, und zwar in ganz gleicher Weise, ist der Glaube eine Vergewisserung über das Unsichtbare und Uebersinnliche. Die unsichtbare Welt wäre für uns gar nicht vorhanden, wenn wir keinen Glauben hätten; wir würden in diesem Falle nur in der Welt der Sichtbarkeit leben. Der Glaube aber stellt uns in die unsichtbare Welt hinein; er versetzt uns in ein reales Verhältniß und erhält uns in fortwährender lebendiger Beziehung zu dem, was dem Gebiet des Uebersinnlichen angehört. Er öffnet nicht nur das innere Auge, welchem das Unsichtbare ebenso wahrnehmbar ist, als das Sichtbare dem leiblichen Auge, sondern es ist in ihm auch das Gemüth fortwährend dem Unsichtbaren zugewendet, und das Herz geöffnet für die Eindrücke der jenseitigen Welt; der Gläubige erfährt und erlebt, was dort geschieht; er schmeckt und spürt die Kräfte der zukünftigen Welt (6, 5.); sein Herz empfindet z. B. fortwährend die Wirkungen der unsichtbaren Gnade Gottes, indem er befestigt, beruhigt und seines Heilsbesitzes vergewissert wird (13, 9.). — So ist also der Glaube eine alles Leugnen, Zweifeln und Ungewißsein ausschließende Vergewisserung, die sich auf Dinge bezieht, welche nicht gesehen werden, weil er mitten in die unsichtbare Welt hineinversetzt und eine lebendige, innerliche Wahrnehmung des Unsichtbaren ist*). —

*) **Demonstratio facit, ut res appareant, nec vulgo pertinet nisi ad ea quae sub sensus nostros cadunt. Itaque pugnant haec duo** (nämlich *ἔλεγχος* und *πράγματα οὐ βλεπόμενα*) **in speciem: et tamen optime conveniunt, ubi de fide agitur. Res enim absconditas nobis demonstrat spiritus dei, quarum nulla ad sensus nostros pervenire potest cognitio. Nobis vita aeterna promittitur, sed mortuis; nobis sermo fit de beata resurrectione, interea putredine sumus obvoluti; justi pronuntiamur, et habitat in nobis peccatum; audimus nos esse beatos, interea obruimur infinitis miseriis; promittitur bonorum omnium affluentia, prolixe vero esurimus et sitimus; clamat deus, statim se nobis adfuturum, sed videtur surdus esse ad clamores nostros. Quid fieret, nisi spei inniteremur, ac mens nostra praelucente dei verbo ac spiritu per medias tenebras supra mundum emergeret? — Calvin** zu **11, 1. —**

Die Stelle 11, 27. macht es uns ganz klar, was damit gemeint ist, wenn der Glaube ein πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων genannt wird. Die πίστις ἐπὶ θεόν versetzt nämlich nach dieser Stelle den Menschen in ein solches Verhältniß zu Gott, daß ihm der Unsichtbare wie sichtbar gegenwärtig ist (τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν). Dadurch wirkt der Glaube eine unerschütterliche Ueberzeugung von dem Dasein, von den Eigenschaften und von der wirksamen Gegenwärtigkeit des lebendigen Gottes. — Aehnlich verhält sich der Glaube auch zu dem was, weil zukünftig, noch unsichtbar ist. Er zieht das Zukünftige schon in den Bereich der gegenwärtigen inneren Wahrnehmung herein, so daß der Gläubige dasselbe schon aus der Ferne sieht, vorempfindet und begrüßt (11, 13.); und hierdurch ist er eine Vergewisserung über die künftige Verwirklichung dessen was jetzt noch Gegenstand der Hoffnung ist. —

Dies führt uns zur näheren Betrachtung der ersten Aussage zurück. Mit Recht ist bemerkt worden, daß der Vf. das Moment des Glaubensbegriffs, welches in ihr seinen Ausdruck gefunden hat, als das Hauptmoment angesehen wissen will; davon zeugt schon die Voranstellung desselben, und mehr noch der Umstand, daß in der folgenden Aufführung der Glaubensvorbilder fast durchaus die ἐλπιζομένων ὑπόστασις in den Vordergrund tritt*). Fällt nun der Glaube als ἐλπιζομένων ὑπόστασις wirklich im Wesen mit der ἐλπίς zusammen, wie Lipsius meint? Er steht mit dieser Ansicht nicht allein; vielmehr scheint dieselbe sehr verbreitet zu sein. Nach Usteri**) ist die ἐλπίς in dem Glauben mit inbegriffen; nach Schumann***) gehört die Hoffnung nach der Anschauung unseres Vf's nothwendig mit zum Glauben; der Begriff der ἐλπίς nehme die vornehmste Stelle in dem weiteren Begriff der πίστις ein; ja der Vf. substituire für

---

*) Vgl. Bleek (S. 726) und Schumann, II. S. 800 ff. —

**) Usteri, S. 245. —

***) Schumann, II. S. 800 ff. —

die πίστις sehr häufig geradezu die ἐλπίς, und hebe die Festhaltung der letzteren als Bedingung des Heils hervor; nach Reuß *) ist das Wort πίστις in unserem Briefe gleichbedeutend mit μακροθυμία (6, 12.), mit ὁμολογία τῆς ἐλπίδος (10, 22 f.), mit θαῤῥεῖν (13, 6 f.) und mit ὑπομονή (10, 36 —39.); nach Weiß **) endlich scheint der Begriff des Glaubens ganz in den der Hoffnung aufgelöst zu werden, da vom Glauben nur die Seite hervorgehoben werde, welche sich auf das Zukünftige richte, an welcher er also mit der Hoffnung zusammenfalle ***). — Es ist nun auch gewiß nicht zu leugnen, daß dem Glauben, als einer Zuversicht in Beziehung auf das, was noch gehofft wird, eine Richtung auf das Zukünftige wesentlich ist, und daß ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen ihm und der Hoffnung besteht. Wo eine lebendige Hoffnung ist, da muß auch Glauben vorhanden sein, und wo jene fehlt, da mangelt es auch an diesem. Es versteht sich darum von selbst, daß die Hoffnung ebensogut als der Glaube Bedingung des Heilsbesitzes ist; und allerdings wird sie von unserem Vf. als solche fast öfter angeführt, als der Glaube. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen, von Reuß als gleichbedeutend mit πίστις angeführten Begriffen. Aber man hat darum kein Recht, die πίστις mit der ἐλπίς oder der μακροθυμία, von welch' letzterer sie (6, 12.) ausdrücklich noch unterschieden wird, zu identificiren. Nicht einmal dazu ist man berechtigt, den Begriff der πίστις den weiteren zu nennen, in welchem der engere Begriff der ἐλπίς eingeschlossen sei und die vornehmste Stelle einnehme. Auch die Stellen 9, 28. 11, 10. 13—16. 26. 13, 14., wo ein ἀπεκδέχεσθαι, ἐκδέχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ὀρέγεσθαι und

---

*) Reuß, II. S. 553. —

**) Weiß, S. 67 f.

***) Uebrigens hat Weiß dabei die zweite Aussage ganz außer Acht gelassen. Vgl. außerdem noch Bleek (III. S. 726), De Wette zu 11, 1., Köstlin, S. 453, Schwegler, II. S. 323, Ritschl (1. Aufl.), S. 271. —

ἀποβλέπειν in Beziehung auf das, was die Verheißung in Aussicht gestellt hat, den Gläubigen zugeschrieben wird, geben dazu kein Recht *). Denn dies Alles, die ἐλπίς mit eingeschlossen, sind die unmittelbaren Folgen und nothwendigen Beweisungen des Glaubens; nur sofern die ἐλπίς dies ist, kann man allenfalls sagen, daß sie im Glauben schon enthalten ist. Wo es sich aber um die Bestimmung des Glaubensbegriffs handelt, muß sie als eine Frucht des Glaubens von dem Glauben selbst noch unterschieden werden. — Zu dieser Unterscheidung leitet uns der Vf. an; denn er nennt den Glauben ja nicht μελλόντων ἐλπίς, sondern ἐλπιζομένων ὑπόστασις, und bezeugt „damit zwar die Verwandtschaft des Glaubens und der Hoffnung an sich selbst und in Ansehung ihrer Objecte, unterscheidet aber auch beide, indem er den Glauben als dasjenige bezeichnet, was die Hoffnung gewiß und fest macht inmitten des grellen Widerspruchs der Gegenwart und der, aus dem eigenen Innern aufsteigenden Zweifel, und der vernünftelnden Einwendungen oder des beschämenden Hohnes der Menschen" **).

Daß allerdings die Objecte der Hoffnung auch Objecte des Glaubens (obwohl nicht die einzigen) sind, ist in dem Worte ἐλπιζομένων entschieden bezeugt; eine Beziehung auf Zukünftiges ist also dem Glauben wesentlich. Denn dieser hat es vor Allem mit den Verheißungen Gottes zu thun; sein Hauptobject ist die ἐπαγγελία; das geht aus einer Reihe von Aussprüchen des Vf's hervor (vgl. 4, 2. mit 4, 1., ferner 6, 12. 10, 38 f. mit 10, 36. 11, 9. 11. 13. 39.); und die ἐλπιζόμενα selbst sind ja nichts Anderes, als das was die Verheißungen Gottes in Aussicht stellen ***). Auch in 12, 2. ist das Object des Glaubens Jesu offenbar etwas Zukünftiges, nämlich die Freude, welche er zu erwarten hatte. Ueber das Verhältniß des Glaubens zu der ἐπαγ-

*) Gegen Köstlin, S. 453. —

**) Delitzsch, S. 521. —

***) Vgl. Schumann, II. S, 801. 803.

γελία hat uns nun schon der vorige §. Aufschluß gegeben. In dem Glauben wendet sich das Gemüth zuversichtlich dem Gotte, der die Verheißung gegeben hat, zu, es achtet sorgfältig und anhaltend auf das Wort der Verheißung, hält sich voll unerschütterlichen Vertrauens daran und nimmt es begierig in sich auf. Der Glaube ist also zunächst ein persönliches Vertrauensverhältniß zu Gott selbst, der die Verheißung gegeben hat; er besteht in einer unerschütterlich-feststehenden und durch Nichts irre zu machenden Zuversicht auf die Wahrhaftigkeit und Treue (ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον 11, 11.), auf die schrankenlose Allmacht (λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός 11, 19.) und auf die vergeltende Gerechtigkeit (11, 6. 26.) des Gottes, der die Verheißungen gegeben hat, und sie sicherlich erfüllen wird. Diese Zuversicht ist die Grundlage, wie der παῤῥησία, so auch der ἐλπίς und der mit ihr verwandten Christentugenden (vgl. 3, 14. mit 3, 6. und 10, 38 f. mit 10, 35 f.). — Als Zuversicht zu dem Verheißenden ist der Glaube dann natürlich auch eine Zuversicht des Verheißenen oder des Gehofften (ἐλπιζομένων ὑπόστασις); aber er ist deßhalb doch nicht, wie die Hoffnung, an sich erwartendes Ausschauen auf Zukünftiges; vielmehr ist ihm das Zukünftige in der Verheißung Gottes, die sich mit ihm selbst vermischt und dadurch dem Gläubigen innerlich zugeeignet wird, ein Gegenwärtiges geworden. Wenn also dem Glauben auch eine Beziehung auf Zukünftiges wesentlich ist, so ist es doch keine unmittelbare, sondern eine durch die ἐπαγγελία, welche als etwas real und wirksam Gegenwärtiges zu betrachten ist, vermittelte Beziehung. — Man ersieht hieraus, in welcher Weise der Glaube, auch sofern er „Zuversicht des Gehofften" ist, von der Hoffnung noch unterschieden werden muß; die letztere, als ein erwartendes Ausschauen auf das Zukünftige, steht zu diesem in unmittelbarer Beziehung; sie ruht auf der Grundlage des Glaubens und ist selbst eine Aeußerung und Beweisung des Glaubens;

darum ist es der Glaube, der der Hoffnung Intensität und Energie, Kraft und Leben gibt*). —

Wollen wir den bisher erörterten Inhalt der von dem Vf. gegebenen Begriffsbestimmung noch einmal kurz zusammenfassen, so können wir sagen: das Wesen des Glaubens besteht im Allgemeinen und abgesehen von dem besonderen Glaubensinhalte **erstlich und hauptsächlich** in einer auf dem Verhältnisse unerschütterlichen Vertrauens zu Gott ruhenden, standhaften Zuversicht in Beziehung auf den Inbegriff der durch die ἐπαγγελία Gottes in Aussicht gestellten Heilsgüter, welche das gemeinsame Object des Glaubens und der Hoffnung sind. In dieser Beziehung ist der Gegensatz des Glaubens die ὑποστολή, das scheue, kleinmüthige, feige und mißtrauische Sichzurückziehen von Gott, von seiner Verheißung und von den verheißenen Heilsgütern. Das Wesen des Glaubens besteht aber **zweitens** auch in einer Vergewißerung über das, was als zukünftig oder dem Gebiet der übersinnlichen Welt angehörig, nicht gesehen wird; eine solche Vergewisserung ist der Glaube, weil er mitten in die unsichtbare Welt hineinversetzt und eine lebendige, innerliche Wahrnehmung des Unsichtbaren ist. In dieser Beziehung ist sein Gegensatz auf der einen Seite die sinnliche Wahrnehmung, besonders das Sehen mit leiblichen Augen, und auf der andern Seite das Leugnen und Zweifeln. —

§. 86.

Fortsetzung: Die Glaubensobjecte; der christliche Glaube.

Wir haben nun aber auch noch das was nach unserem Vf. Object des Glaubens ist näher in's Auge zu fassen und

---

*) „Wie die Hoffnung der Trost des Glaubens ist, so ist der Glaube die Beständigkeit der Hoffnung, er ist Saft und Kraft ihres Immergrüns, er ist ihre unzerbrechliche Stütze, ohne welche sie Selbsttäuschung wäre und zur Verzweiflung würde.“ Delitzsch.

namentlich den aus seinem Briefe sich ergebenden Begriff des christlichen Glaubens zu erörtern. —

Die Objecte des Glaubens sind in der, von dem Vf. gegebenen Begriffsbestimmung als ἐλπιζόμενα und πράγματα οὐ βλεπόμενα bezeichnet; über das Verhältniß beider Ausdrücke zu einander haben wir uns schon ausgesprochen; auch ist schon bemerkt worden, daß der Vf. absichtlich so allgemeine Ausdrücke gewählt hat, welche Alles, was Gegenstand des Glaubens gewesen ist und noch ist, in sich befassen. Wenn nämlich auch das Wesen des Glaubens immer dasselbe bleibt, so kann man dies doch nicht in gleicher Weise von dem Gegenstande des Glaubens oder dem Glaubensinhalte sagen. Zwar ist auch dieser insofern immer derselbe, als Gott selbst, seine Offenbarung und namentlich seine Verheißung allezeit der Hauptgegenstand des Glaubens ist und bleibt. Da aber die Offenbarung Gottes nur nach und nach in stufenmäßigem Fortschritt gegeben wurde, und da ebenso auch der Vollgehalt der Verheißung nur nach und nach dem Bewußtsein der Gläubigen erschlossen wurde, so ist natürlich auch der Inhalt des Glaubens zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener gewesen; während sich derselbe anfangs auf Weniges beschränkte, wird der Reichthum der Glaubensobjecte mit der Zeit immer größer; auch verliert Manches, was als ein ἐλπιζόμενον Gegenstand des Glaubens gewesen war, dadurch daß die Verheißungen Gottes erfüllt werden, mit der Zeit den Character des ἐλπιζόμενον und ist nun entweder gar nicht mehr Glaubensobject, oder ordnet sich wenigstens nur noch dem weiteren Begriffe der πράγματα οὐ βλεπόμενα unter*).

Ehe wir hierauf näher eingehen, weisen wir mit dem Vf. unseres Briefes darauf hin, daß schon das Allererste, was die heilige Schrift berichtet, die Thatsache der Weltschöpfung etwas ist, was nur für den Glauben erkennbar ist.

---

*) Ersteres ist der Fall, wenn die Erfüllung der Verheißung in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung fällt, letzteres, wenn dieselbe nur durch den Glauben wahrgenommen werden kann. —

Denn der Entstehungsgrund der sichtbaren Welt liegt nicht in, sondern über dieser; er ist nicht wieder etwas in die Erscheinung Tretendes, sondern die Welt verdankt ihr Dasein dem unsichtbaren Schöpferworte Gottes. Die Thatsache der Weltschöpfung durch das Wort Gottes ist darum ein πρᾶγμα οὐ βλεπόμενον, von welchem nur der Glauben vergewissern kann, indem er das innere Auge öffnet, welchem das Unsichtbare und Uebersinnliche wahrnehmbar ist (vgl. 11, 3.). —

Das Hauptobject der πίστις ἐπὶ θεόν war aber in der allerfrühesten Zeit, in welcher noch keine bestimmten Verheißungen gegeben waren (z. B. für Abel und Henoch), das allerdings noch sehr allgemeine und unbestimmte: daß Gott ist und daß er denen, die ihn angelegentlich suchen, ein Lohnspender wird. Schon dieser noch ganz unentwickelte Glaube hat also ein οὐ βλεπόμενον und ein ἐλπιζόμενον zum Gegenstande; er ist nämlich eine Vergewisserung über das wirkliche und wirksame Dasein des lebendigen und persönlichen, aber unsichtbaren Gottes und — was wenigstens der zweite Satz in sich schließt — über seine herablassende Liebe und vergeltende Gerechtigkeit, in der er sich dem Menschen, der nach ihm sich sehnt, nicht entzieht; und er ist auch eine Zuversicht des Gehofften, sofern er darauf traut und baut, daß der treue und gerechte Gott die Hoffnung derer die sich ihm nahen wollen nicht zu Schanden machen kann, sondern von denen die ihn suchen sich finden läßt. — Einen näher bestimmten Inhalt hatte schon der Glaube Noah's an dem χρηματισμός über das bevorstehende Strafgericht der Sindfluth und an der damit verbundenen Verheißung, daß Gott einen Bund mit ihm aufrichten und ihn und seine Familie in der Arche erretten wolle (11, 7.). —

Mit Abraham aber beginnt die allmälige Aussonderung und Zubereitung des Eigenthumsvolkes Gottes; darum gewinnt von nun an die Offenbarung und Verheißung einen immer näher bestimmten, immer offenbarer auf die Verwirklichung der Idee eines Gottesvolkes hinzielenden Inhalt, womit natürlich auch die Bestimmtheit und der Reichthum des

Glaubensinhalts in fortwährendem Wachsen begriffen ist. Der Gegenstand des Glaubens ist zunächst der zukünftige Besitz eines Landes, über welches Abraham, als er aus seinem bisherigen Vaterlande auszog, noch gar nichts wußte, und in welchem er hernach mit Isaak und Jakob fortwährend als ein bloser Fremdling lebte (11, 8 ff.). Sodann war die Verheißung eines Sohnes, dessen Geburt im Hinblick auf seine Mutter und auf seinen Vater unmöglich erscheinen mußte, und die Verheißung einer zahllosen Nachkommenschaft, die von diesem Sohne abstammen sollte, obschon derselbe dem Tode geweiht zu sein schien, Gegenstand des Glaubens (11, 11 f. 17—19.). Und endlich bezog sich der Glaube auch schon auf die in dem Rathschlusse Gottes vorausbestimmte*) Geschichte des Gottesvolkes, welches selbst erst noch werden sollte (11, 20—22.). — Aber auch schon das letzte Ziel, zu welchem der Rathschluß Gottes das Gottesvolk führen will, das himmlische Vaterland, die festbegründete Stadt, welche Gott den Seinigen bereitet hat, und in welcher sie in der Gemeinschaft mit ihrem Gotte ewig wohnen sollen, ist nach unserem Vf. schon für die Patriarchen Gegenstand gläubiger und sehnsüchtiger Erwartung gewesen (11, 10. 13—16.) **). —

Es ist überflüssig, die Glaubensobjecte weiter namhaft zu machen, welche bei den übrigen von dem Vf. aufgeführten Glaubensvorbildern in Betracht zu ziehen sind; denn die allgemeinen Sätze über die Glaubensobjecte, welche wir vorausgeschickt haben, sind in obigen Bemerkungen schon zur Genüge begründet und erläutert. —

Darum fragen wir nun nur noch, was für eine eigenthümliche Bestimmtheit dem Glauben zukommt, welcher die Voraussetzung der Aufnahme in den neuen Bund ist; mit andern Worten: wie wir nach unserm Briefe den Begriff des christlichen Glaubens zu bestimmen haben. — Vor Allem müssen wir als Antwort auf diese Frage daran erin-

*) Vgl. περὶ μελλόντων in 11, 20. und dazu Delitzsch. —

**) Vgl. S. 193 ff. —

nern, daß der christliche Glaube ebensowohl wie der der Patriarchen und der sonstigen in Cap. 11 aufgeführten Glaubensvorbilder, eine standhafte Zuversicht hinsichtlich des Gehofften und eine Vergewisserung über unsichtbare Dinge ist. Das Wesen des Glaubens, sofern dieser eine Bestimmtheit des Gemüths ist, bleibt sich immer gleich, und ebenso bleibt auch der allgemeine Character der Glaubensobjecte immer derselbe. Die Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens muß also lediglich in der näheren Bestimmtheit der Glaubensobjecte begründet sein. — Nun ist jedenfalls Alles, was in dem den Christen verkündeten λόγος τῆς ἀκοῆς oder λόγος τοῦ ϑεοῦ enthalten ist, Inhalt des christlichen Glaubens (vgl. 4, 2. 13, 7.). Alles, was Gott am Ende der ersten Weltzeit zu uns geredet hat in dem Sohne, und besonders das Heil, welches zuerst durch den Herrn selbst verkündigt wurde und hernach durch die, welche ihn gehört haben in zuverlässiger Weise zu unserer Kunde gekommen ist, ist Gegenstand des Christenglaubens. Um auf Grund des allgemeinen Glaubensbegriffs den specielleren Begriff des christlichen Glaubens zu gewinnen, bedürfen wir daher nur der näheren Bestimmung, daß für den christlichen Glauben die ἐλπιζόμενα und die πράγματα οὐ βλεπόμενα, welche sein Object sind, in dem Inbegriff des neutest. λόγος τοῦ ϑεοῦ bestehen. Und dieses neutest. Gotteswort hat ja der Vf. selbst in seiner Weise verkündigt. Er hat uns selbst die unsichtbaren Dinge, deren Vergewisserung der christliche Glaube ist, in seinem Briefe vor Augen gestellt. Es ist die Erhabenheit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, der sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe; es ist der hocherhöhte und heilige, aber auch treue und barmherzige Hohepriester im himmlischen Heiligthume; es ist die Verwirklichung des gnädigen Heilsrathschlusses Gottes, in dem hohepriesterlichen Werke Christi; es ist die reinigende, heiligende und vollendende Wirkung des großen Sühnopfers, welches Christus ein- und für allemal dargebracht hat; es ist die Aufrichtung des neuen, ewigen Bundes; es ist das ewige, Himmel und

Erde umfassende neutest. Gottesreich, in welchem die Engel, die Geister der vollendeten Gerechten und die noch auf der Erde weilenden Himmelsbürger gemeinsam wohnen, der Gnadengegenwart ihres Gottes sich erfreuend. Von diesen unsichtbaren Dingen und von allen andern, die man noch aufzählen könnte, vergewissert der christliche Glaube, indem wir in demselben ebensosehr eine wirkliche Erfahrung von dem Dasein, von der Kraft und von den Wirkungen dieser der übersinnlichen Welt angehörigen Realitäten haben, als in der sinnlichen Wahrnehmung von dem Dasein, den Eigenschaften und den Wirkungen der sichtbaren Dinge. — Die ἐλπιζόμενα ferner, auf welche sich der christliche Glaube bezieht, sind theils die Gnadengüter, welche der zu Gott nahende Christ zu empfangen hofft (vgl. 7, 19.), theils und hauptsächlich die vollendete σωτηρία, die dereinstige τελείωσις, das Eingehen in die himmlische Gottesstadt und die sabbatliche Gottesruhe, die δόξα, zu welcher Gott seine Söhne führt, das Schauen des Herrn, kurz der Inbegriff der Güter, welche auch für den Christen noch „zukünftige Güter" sind, deren er aber zur Zeit der Vollendung und vollkommenen Erfüllung der Verheißung theilhaftig werden soll. Indem der christliche Glaube an die dem neutest. Bundesvolke gegebene Verheißung Gottes — mit voller, von jedem Schatten von Zweifel und Mißtrauen freier Zuversicht zu der Wahrhaftigkeit und Treue des Verheißenden — sich hält, ist er eine christliche ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων (vgl. 4, 3. 6, 12. 10, 38 ff.). —

Man hat es auffallend gefunden, daß die Person und das Werk Christi in unserem Briefe nicht als das Hauptobject des Glaubens hervortritt. Ja es ist behauptet worden: von dem eigentlichen Glauben an Christus (πίστις εἰς Χριστόν oder τοῦ Χριστοῦ) stehe merkwürdigerweise in unserem Briefe Nichts, auch nicht an einer einzigen Stelle*); und auch die Erlösungsthatsache sei hier nicht Gegenstand

*) Schulz, S. 111. —

des Glaubens*); Andere haben sich dagegen begnügt, als eine Eigenthümlichkeit des Glaubensbegriffs unseres Vf's wenigstens das anzumerken, daß die specielle Beziehung des Glaubens auf Christum gegen die allgemeine auf Gott sehr zurücktrete**). — Nun ist freilich die zuerst angeführte Behauptung eine durchaus irrthümliche. Wir können mehrere Stellen aufführen, aus welchen unmittelbar hervorgeht, daß sowohl die Person Christi als sein Erlösungswerk von unserem Vf. als Gegenstand des christlichen Glaubens betrachtet wird. So muß nach dem Zusammenhange von 13, 8. mit 13, 7. der gestern und heute und in Ewigkeit unwandelbar derselbe bleibende Jesus Christus Object der πίστις sein, von welcher unmittelbar zuvor die Rede ist. Dasselbe ergibt sich auch aus 3, 14., einer Stelle, die unten näher erörtert werden muß. — Wenn ferner der Vf. in 10, 22. uns dazu ermuntert, „in Glaubensvölligkeit“ zu Gott hinzuzutreten, so hat er nach dem Zusammenhange offenbar den Glauben im Sinne, in welchem wir der, durch das Opfer Christi uns erworbenen Berechtigung in das himmlische Allerheiligste einzugehen, der durch sein Priesterthum uns verbürgten Gnade Gottes und der, das Herz von dem bösen Gewissen reinigenden Kraft seines Blutes gewiß sind. Man kann also nicht leugnen, daß nach dieser Stelle auch die Erlösungsthatsache Gegenstand des christlichen Glaubens ist***). — Stellen, aus welchen man nicht so unmittelbar,

*) Ritschl, 1te Aufl. S. 271. —

**) Köstlin, S. 451. Baur, 1853, S. 103 u. Abd. —

***) In 10, 22. und 12, 2. findet auch De Wette, Abhandlung, S. 50, die paulinische πίστις εἰς Χριστόν. — Schumann, II. S. 802 sucht zwar zu beweisen, daß in 10, 22. unter dem völligen Glauben nicht das paulinische Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi, welches die Rechtfertigung zur Folge habe, sondern die völlige Zuversicht auf die durch Christum zu erlangende Seligkeit zu verstehen sei, so daß die πίστις auch in dieser Stelle von der ἐλπίς nicht verschieden wäre. Aber der einzige Grund, den er für diese Ansicht geltend zu machen weiß: das part. perf. ἐῤῥαντισμένοι zeige, daß das Vertrauen auf das Opfer Christi und die dadurch erlangte Reinigung etwas dem völligen Glauben Vorausgehendes sei, hält so wenig Stich, daß wir kein Wort darüber zu verlieren brauchen. —

aber mit gleicher Sicherheit die Folgerung ziehen kann, daß die Person und das Heilswerk Christi auch nach unserem Briefe als Object des christlichen Glaubens zu betrachten ist, ließen sich in Menge anführen. — Aber den Ausdruck πίστις εἰς Χριστόν oder π. τοῦ Χριστοῦ gebraucht unser Vf. doch nirgends; wir lesen bei ihm gewöhnlich nur von dem Glauben schlechthin, ohne nähere Bestimmung (vgl. 4, 2. 6, 12. 10, 22. 38. 39. 13, 7.); dagegen ist derselbe einmal (6, 1.) näher als πίστις ἐπὶ θεόν bezeichnet.

Wenn wir nun hiermit zusammenhalten, daß der Glaube, sofern er als „Zuversicht des Gehofften" aufgefaßt wird, zwar auch auf Christum (vgl. 9, 28.) bezogen werden kann, aber doch natürlicherweise vorwiegend auf die Verheißung, und auf Gott, der die Verheißung gegeben hat, bezogen wird, wovon man sich auch aus 4, 2. 3. 6, 12. 10, 38. 39. überzeugen kann *), daß ferner die von Christo selbst prädicirte πίστις (12, 2.) natürlich auf Gott sich beziehen muß, daß dieselbe aber der von uns erforderten πίστις gleichartig ist **), so daß es naheliegt, auch die πίστις der Christen vorwiegend auf Gott selbst zu beziehen, und daß endlich an einer Stelle, wo man die Erwähnung des Glaubens an Christum erwarten könnte, unser Verhältniß zu ihm als ein ὑπακούειν αὐτῷ bezeichnet ist (5, 9.), so werden wir uns allerdings dem Zugeständnisse nicht entziehen können, daß unser Vf. die specielle Beziehung des Glaubens auf Christum gegen die allgemeine und umfassende auf Gott zurücktreten läßt. — Er thut dies aber keineswegs, weil in seinen Augen die Person und das Heilswerk Christi nicht wesentliches Object des christlichen Glaubens ist; man braucht sich nur an das zu erinnern, was er über den Rückfall in das Judenthum sagt, um alsbald die Unstatthaftigkeit einer solchen Ansicht einzusehen. Auch liegt der Grund davon nicht allein in

*) Cap. 11 kann aus nahe liegenden Gründen hier nicht in Betracht kommen. —

**) Da Christus ja ἀρχηγὸς τῆς πίστεως ist. —

dem Verhältnisse, in welchem der Glaubensbegriff des Vf's zu der Verheißung steht; denn der Glaube ist ja nicht blos ἐλπιζομένων ὑπόστασις. Vielmehr hebt der Vf. die Beziehung des Glaubens auf Christum und auf sein Versöhnungswerk nicht ausdrücklich hervor, weil er denselben einerseits nicht unmittelbar und von vornherein in Verbindung mit der, dem Sünder in Christo dargebotenen Gerechtigkeit bringt, — wovon unten weiter die Rede sein wird — und weil ihm andererseits der Glaube an Christum und sein Heilswerk als ein so wesentliches Moment des Glaubens an Gott erscheint, daß es ihm gar nicht in den Sinn kommt neben der πίστις ἐπὶ θεόν noch ganz ausdrücklich von einer πίστις εἰς Χριστόν zu reden, weil vielmehr Glauben an Christum und Glauben an Gott, und ebenso Abfall von Christo und Abfall von Gott (3, 12.) in seinen Augen ganz und gar zusammenfallen. —

§. 87.

Die Aufnahme in den neuen Bund.

Die auf einem, den Einzelnen betreffenden Heilsrathschlusse Gottes beruhende Berufung ist die objective und die Sinnesänderung und der Glaube sind die subjectiven Bedingungen der Aufnahme in den neuen Bund. Nun haben wir näher zuzusehen, wie nach der Lehre unseres Briefes diese Aufnahme selbst sich vollzieht. —

Betrachten wir zuerst das Verhältniß zu Christo, in welches der Mensch, wenn er in den neuen Bund aufgenommen wird, eintritt! Der Vf. bezeichnet dasselbe in 3, 14. in ganz allgemeiner und Alles umfassender Weise als ein Christi theilhaftig geworden sein (μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν). Es ist nach dem Zusammenhange der Glaube, durch welchen, und in welchem wir Christi theilhaftig werden. Unser Vf. betrachtet also den Glauben als die Voraussetzung und zwar (nach Analogie von 4, 2.) wohl als das empfangende Organ für die persönliche Selbstmittheilung Christi. Mit dem Gläubigen tritt Christus, der Mittler des neuen Bundes

in so innige persönliche Gemeinschaft, daß man von jenem sagen kann: er habe Christum; und mit Christo selbst ist ihm auch Alles zu eigen geworden, was Christus errungen hat; als einer, der an Christo Antheil hat, hat er auch mit Christo Antheil an der himmlischen Herrlichkeit und Seligkeit *). —

Die specielleren Aussagen des Vf's über das Gemeinschaftsverhältniß, welches zwischen Christo und dem Gläubigen besteht, ruhen auf der Grundlage der Opfer- und der Priesteridee. — Vor Allem gehört hierher der Gedanke, daß die Herzen der Christen mit dem Blute Christi besprengt sind (vgl. 10,22.: ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς und 12,24.: αἵματι ῥαντισμοῦ). Die Besprengung mit dem Blute Christi ist nämlich ein aus der alttest. Opfersprache herübergenommener, symbolischer Ausdruck für die persönliche Zueignung des von Christo dargebrachten, in seinem eigenen in den Tod gegebenen Leben bestehenden Versöhnungsopfers. Die durch die Darbringung dieses Opfers vollzogene Sühnung der Sünden des Volkes Gottes soll nicht ein rein objectiver Vorgang, dessen Schauplatz das himmlische Heiligthum ist, bleiben; sie soll auch dem Einzelnen subjectiv zugeeignet werden; und dies geschieht bei jedem, der zum Glauben gekommen ist. Indem der Gläubige Christi theilhaftig geworden ist, ist er auch zur Theilnahme an dem von Christo dargebrachten Versöhnungsopfer gelangt; die Dar-

*) Während die neueren Ausleger einstimmig μέτοχοι mit participes übersetzen, hat Delitzsch die Uebersetzung socii wieder in Schutz genommen; μέτοχοι wäre dann gleichbedeutend mit συγκληρονόμοι (Röm. 8,17.). Aber der Grund, welchen Delitzsch für diese Auffassung geltend macht, ist nicht entscheidend; denn es ist nicht wahr, daß was von 2,5. an vorausgegangen ist, nur in dem Begriff des Mitbesitzes dessen, was Christus besitzt, und nicht auch in dem Begriff des Antheilhabens an Christo zusammengefaßt ist; vielmehr ist der letztere Begriff der umfassendere und inhaltsreichere, und schließt den ersteren in sich. Wir bleiben daher bei der durch den Sprachgebrauch unseres Briefes empfohlenen, sinnvolleren Uebersetzung participes. —

bringung dieses Opfers ist eine auch für seine Person gültige und wirksame; auch sein Vertreter war Christus, als er kraft des ewigen Geistes sich selbst als ein untadeliges Opfer Gott darbrachte; auch seine Sünden sind dadurch gesühnt, und auch ihm ist dadurch die sündenvergebende Gnade Gottes erwirkt; das Blut Christi, mit welchem er besprengt ist, erhebt nun auch für ihn persönlich seinen nachdrücklichen, den Racheruf Abels übertönenden Gnadenruf (12, 24.). — So übt denn nun das Opfer Christi seine früher geschilderten Wirkungen*) auch auf ihn und auf sein Verhältniß zu Gott; er ist nun ein κεκαθαρμένος und als solcher des bösen Gewissens oder der Befleckung des Gewissens mit todten Werken ledig geworden (vgl. bes. 9, 14. u. 10, 22.); er ist ein ἡγιασμένος (10, 10. 29.) und ein κατὰ συνείδησιν τετελειωμένος (9, 9.). —

Wir haben oben gesagt, die Vorstellung der Besprengung mit dem Blute Christi sei aus der alttest. Opfersprache herübergenommen. Wir müssen nun aber noch darauf aufmerksam machen, daß der Pentateuch nur von zwei Fällen weiß, in welchen Personen mit Opferblut besprengt wurden. Nach Ex. 24, 8. (vgl. Hebr. 9, 19.) wurde bei der Stiftung des alten Bundes das ganze israelitische Volk mit dem Blute des Bundesopfers besprengt, und dadurch zum Eintritt in das Bundesverhältniß mit Gott gereinigt und geweiht; und nach Ex. 29, 21. und Lev. 8, 30. wurden Aaron und seine Söhne in der Priesterweihe mit dem Blute des Weiheopfers besprengt und dadurch zum Eintritt in das nähere, priesterliche Verhältniß zu Gott geheiligt. Die Besprengung mit dem Blute Christi muß hiernach als eine, zum Eintritt in den neuen Bund befähigende Besprengung mit dem Blute des neutest. Bundesopfers oder auch als eine zum priesterlichen Nahen zu Gott befähigende Besprengung betrachtet werden. Beide Betrachtungsweisen finden sich in unserem Briefe; die letztere in

*) Vgl. besonders §. 65—67.

10,22., wovon wir unten weiter reden werden; die erstere in 12,24., wo das αἷμα ῥαντισμοῦ sich offenbar auf die unmittelbar zuvor erwähnte διαθήκη νέα bezieht; aber auch in 10,29., wo zwar die Besprengung nicht ausdrücklich erwähnt, aber das Blut Christi, in welchem der Gläubiggewordene geheiligt worden ist, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης genannt ist. — So wird also eben durch diese Besprengung mit dem Blute Christi, „dem Blute des Bundes", durch diese persönliche Zueignung des reinigenden, heiligenden und vollendenden Versöhnungsopfers, durch dessen Darbringung Christus den neuen Bund aufgerichtet hat, der Einzelne in den neuen Bund aufgenommen *). —

Eine andere hierher gehörige Vorstellung findet sich in 13,10.: wer in den neuen Bund eingetreten ist, der ißt von dem neutest. Opferaltare; ein bildlicher Ausdruck für die Idee der innigsten Gemeinschaft mit dem zur Sühnung der Sünden geopferten Christus und des Genusses der Güter, welche Gott uns in ihm darbietet **). —

Das Eintreten in den neuen Bund ist ferner der Eintritt in ein persönliches Verhältniß zu Christo als dem hohepriesterlichen Mittler zwischen Gott und dem Volke Gottes. Sobald wir Glieder des neutest. Bundesvolkes geworden sind, so ist Christus, als der himmlische Hohepriester, auch unser Vertreter vor Gott, und unser ganzes Verhältniß zu Gott ist ein durch ihn vermitteltes geworden (vgl. 9, 24. 7, 25. 13, 15. 10, 19 ff. 4, 15 f.) ***). —

So ist also die Aufnahme in den neuen Bund zunächst die Herstellung eines persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen dem Gläubigen und Christo, dem neutest. Bundesmittler; der Gläubige wird Christi theilhaftig; das von Christo dargebrachte Sühn- und Bundesopfer wird ihm persönlich zugeeignet; und Christus wird der Mittler zwischen ihm und Gott. —

---

*) Vgl. Weiß, S. 268 ff. —

**) Vgl. S. 161 f.

***) Vgl. §. 68 und 71. —

Die Aufnahme in den neuen Bund geschieht, wenn wir andererseits Gottes Thun in's Auge fassen, dadurch, daß der Mensch geistlicherweise von Gott gezeugt wird (vgl. 2, 11.: οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες). Mit ihr nimmt für den Menschen ein neues Leben seinen Anfang, ein Leben, welches aus Gott stammt, und von ihm durch die vermittelnde Wirksamkeit Christi (ὁ ἁγιάζων) immer mehr als ein heiliges Leben ausgestaltet wird. Damit wird der Mensch in ein Verhältniß zu Gott versetzt, welches auch das Verhältniß Christi zu Gott ist. Was er schon vor aller Zeit ist, das werden die Gläubigen durch ihn in der Zeit; wie sein ewiges und heiliges Leben seinen Ursprung in Gott hat, so hat auch das mit der Zeit der Aufnahme in den neuen Bund beginnende, neue, geheiligte Leben der Gläubigen seinen Ursprung in Gott. — Uebrigens hat der Vf. diese Idee der geistlichen Abstammung von Gott nicht weiter entwickelt. Namentlich hat er sie in keine Beziehung zu der Thatsache der Mittheilung des heiligen Geistes an die Gläubigen gesetzt *). — Er erwähnt zwar diese Thatsache; er lehrt, daß der Gläubige, indem er in den neuen Bund aufgenommen wird, des heiligen Geistes theilhaftig wird (vgl. 6, 4.: μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου); aber so nahe nun auch der Gedanke liegt, daß eben dieses πνεῦμα ἅγιον das Princip des neuen Lebens der ἁγιαζόμενοι ist, so spricht der Vf. denselben doch nirgends aus; und gerade die Vorstellung, daß die Gläubigen des heiligen Geistes theilhaftig werden, paßt wenigstens formell nicht zu der Idee des Von-Gott-gezeugtseins; denn der heilige Geist ist in derselben als ein den Gläubigen zu eigen gegebener Besitz gedacht. — Es ist also eine neue,

---

*) Wir setzen hierbei die Richtigkeit der in §. 81 gegebenen Erklärung der Stelle 12, 9. voraus; dagegen würde diese Stelle nach der Deutung Bleek's, De Wette's, Ebrard's und Lünem's allerdings über den Zusammenhang der geistlichen Zeugung und der Mittheilung des heiligen Geistes Aufschluß geben. —

mit der vorhin besprochenen nicht näher zusammenhängende Anschauung des Vf's, daß Gott dem Menschen, indem er ihn in den neuen Bund aufnimmt, den heiligen Geist als ein bleibendes Besitzthum ertheilt. Dieser Geist ist es, in welchem die Gläubigen der Gnade Gottes in Christo theilhaftig und gewiß werden, weßhalb er „der Geist der Gnade" genannt wird (10, 29.: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) *). In ihm ist auch die Fülle der dem neutest. Bundesvolke gegebenen Charismen (des Zungenredens, der Prophetie u. s. w.) beschlossen; diese werden jedoch nicht alle in gleicher Weise Jedem gegeben, der in den neuen Bund aufgenommen und des heiligen Geistes theilhaftig wird; vielmehr wird dem Einen diese, dem Andern jene besondere Geistesgabe geschenkt. Ebenso ist auch das Maaß, in welchem die Einzelnen des heiligen Geistes theilhaftig werden, bei Verschiedenen ein verschiedenes. Beiderlei Verschiedenheit in der Geistesmittheilung hängt durchaus von dem freien Willensentschlusse Gottes, dessen Gabe der heilige Geist ist, ab (2, 4.: πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν) **). —

Die Hauptmomente, in welchen sich die Aufnahme in den neuen Bund vollzieht, kann man hiernach durch die drei Worte bezeichnen: Christi theilhaftig werden, von Gott gezeugt werden und des heiligen Geistes theilhaftig werden. — Die Aufnahme in den neuen Bund hat aber auch ihre äußerliche Seite; als äußerlicher, sichtbarer Vorgang besteht sie in der Taufe und in der Handauflegung

*) Vgl. S. 56. —

**) Ganz verkehrt sind die Folgerungen, welche Köstlin, S. 445 ff. aus dieser Stelle zieht. Nach der Vorstellung des Vf's — so meint er — halte Gott den heiligen Geist in sich, und lasse ihn nur nach Belieben auf kürzere oder längere Zeit Diesem oder Jenem zu Theil werden; der heilige Geist sei also nicht ein und für allemal in der christlichen Gemeinde vorhanden; sondern es komme in jedem Augenblicke und in jedem einzelnen Falle darauf an, ob Gott sich entschließt die Gabe des Geistes von sich ausgehen zu lassen. — Es genügt hiergegen auf 6, 4. zu verweisen. —

der Vf. führt beide in 6, 2. als dasjenige, was dem Menschen bei seinem Eintritte in die Gemeinde des neuen Bundes widerfährt, neben dem, was er zur Zeit der Vollendung dieser Gemeinde zu erwarten hat, d. i. neben der Auferstehung der Todten und dem ewigen Gerichte, auf, und rechnet die Lehre von der Bedeutung und den Wirkungen der Taufe und der Handauflegung zu dem Unterricht von Christo, mit welchem der Anfang gemacht wird (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος), zu der Grundlage (θεμέλιον) des christlichen Lebens und der christlichen Erkenntniß, welche zu allererst gelegt werden muß*). — Was nun zunächst die Taufe betrifft, so muß der Unterschied derselben von den verschiedentlichen gesetzlichen Lustrationen (vgl. 9, 10.), von der jüdischen Proselytentaufe und — was man wohl hinzufügen darf — von der Johannestaufe erkannt werden**); sie ist weder eine äußerliche Waschung, welche eine blose καθαρότης τῆς σαρκός bewirkt, noch hat sie blos symbolische Bedeutung. Der Vf. bezeichnet ihre Bedeutung und Wirkung in den Worten: λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ (10, 23.). Denn daß sich diese Worte auf die Taufe beziehen, ist mit Recht von den meisten neueren Auslegern***) anerkannt worden, und ist durch den Beisatz τὸ σῶμα, der im Gegensatze zu τὰς καρδίας (v. 22) ausdrücklich bemerklich macht, daß die Waschung, von welcher die Rede ist, eine am Leibe vollzogene ist, außer allem Zweifel gestellt. Darum ist aber doch die

---

*) Vgl. zu 6, 2. Bleek, Tholuck, Ebrard, Lünem., Delitzsch und Hofmann, I. S. 553 f. —

**) Darum gebraucht der Vf. den plur.: βαπτισμῶν διδαχῆς; vgl. Bleek, Tholuck, Lünem., Delitzsch. — Fälschlich folgert Köstlin, S. 447 aus diesem plur., daß der Vf. auf eine (in der christlichen Kirche) bestehende Sitte, sich wiederholt mit Wasser zu reinigen, Rücksicht nehme; eine ganz bodenlose Hypothese! —

***) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem., Delitzsch und Hofmann, III. S. 161. — Nur Ebrard will die Worte noch nach dem Vorgange Calvin's sinnbildlich im Sinne von Ezech. 36, 25. verstanden wissen. —

am Leibe vollzogene Waschung natürlich keine äußerlich-leibliche Reinigung; nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle kann ja nur von einer innerlichen, geistlichen Reinigung, welche sich auf das Verhältniß zu Gott bezieht, die Rede sein; und in was Anderem könnte diese Reinigung bestehen, als in der Entsündigung? Die Wirkung der Taufe ist also Entsündigung, Abwaschung der Sündenflecken, mit denen gleichsam der Leib des Menschen beschmutzt ist; wegen dieser geistlich reinigenden Kraft der Taufe ist das Taufwasser „reines Wasser" genannt*). Worin diese Reinigungskraft der Taufe begründet ist, sagt der Vf. nicht; aber es ist ohne Zweifel seine Meinung, daß dieselbe der Taufe eigen ist, weil durch sie der Täufling in den neuen Bund aufgenommen und Christi, der die Reinigung unserer Sünden vollzogen hat, theilhaftig wird. — Ueber die Bedeutung und die Wirkungen der mit der Taufe verbundenen Handauflegung findet sich in unserem Briefe gar kein näherer Aufschluß. Nur das muß nach dem oben Bemerkten aus der Art, wie die Lehre von der Handauflegung in 6,2. neben der Lehre von der Taufe erwähnt wird, gefolgert werden, daß ihre Bedeutung und Wirkung sich ebenfalls auf die Aufnahme des Menschen in die Gemeinde des neuen Bundes bezieht, und daß sie in den Augen des Vf's für diese Aufnahme eben so wichtig und wesentlich ist, als die Taufe. Wenn wir nun auf das was wir oben über die innerliche Seite dieses Vorgangs gesagt haben zurückblicken, und damit vergleichen, was wir anderwärts im N. T'e, namentlich in der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen**) von der Handauflegung lesen, so können wir nicht darüber im Zweifel sein, daß unser Vf. die Bedeutung und Wirkung der Handauflegung darein gesetzt hat, daß dieselbe des heiligen Geistes und der in demselben beschlossenen besonderen Geistesgaben theilhaftig macht. —

*) Vgl Hofmann, III. S. 161 f. und Delitzsch zu 10,22 f. —

**) Vgl. Act. 8,17—19. 19,6. 6,6. 1 Tim. 4,14. 5,22. 2 Tim. 1,6.

Diejenigen, an welchen die Taufe und die Handauflegung vollzogen worden ist, welche Christi theilhaftig geworden und besonders mit dem Blute des von ihm dargebrachten neutest. Bundesopfers besprengt sind, welche von Gott gezeugt, des heiligen Geistes theilhaftig, und durch dies Alles in den neuen Bund aufgenommen worden sind, bilden zusammen das „Haus Gottes", welches von Christo begründet und über welches Christus gesetzt ist (3, 2—6.); sie sind das „Volk Gottes", der „Samen Abrahams", welcher die Bestimmung hat die βασιλεια ἀσάλευτος des neuen Bundes in Besitz zu nehmen *). —

Zweiter Abschnitt.

Das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes.

§. 88.

Allgemeine Schilderung des Zustandes der neutest. Bundesglieder.

Der Zustand, in welchen sich die Gläubigen durch ihre Aufnahme in den neuen Bund versetzt sehen, ist 6, 4. f. beschrieben. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß der Vf. in dieser Stelle von solchen redet, welche in den vollen Besitz und Genuß der Güter des neuen Bundes eingetreten und wahrhaft erneuert worden sind; was er von ihnen sagt ist also eine kurze Schilderung des glücklichen Zustandes, in welchem sich die neutest. Bundesglieder befinden. —

Sie werden zuerst φωτισθέντες **), „Erleuchtete" genannt (6, 4. vgl. 10,32.); nicht im Hinblick auf die von Menschen empfangene Belehrung über die christliche Wahrheit, welche der Aufnahme in die Gemeinde des Herrn durch

---

*) Vgl. über die Begriffe „Haus Gottes", „Volk Gottes" und „Samen Abrahams" S. 140 f. und 168 ff. —

**) Das ἅπαξ gehört, wie Bleek und Lünem. richtig bemerken, zu der ganzen Schilderung und hat seinen Gegensatz an πάλιν in v. 6. —

die Taufe vorhergehen mußte*), sondern weil Gott es in ihnen hat Licht werden lassen, weil sie von ihm die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben (vgl. 10,26.: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας). Der φωτισμός ist nämlich die Aufhellung der bisher von Lüge und Irrwahn umnachteten Erkenntniß, ein Hineinstrahlen des Lichtes der göttlichen Wahrheit in die Seele, durch welches eine gottgewirkte und ihrer selbst gewisse Wahrheitsüberzeugung entsteht. Die immer mehr sich vertiefende und immer weiter fortschreitende Erkenntniß der Heilswahrheiten muß von der Erleuchtung unterschieden werden; letztere ist ein einmaliger Vorgang, ein Wendepunkt im geistlichen Leben, der, einmal eingetreten, einer Wiederholung nicht bedarf und nicht fähig ist; sie ist die anfängliche, grundlegende Selbstbezeugung der göttlichen Wahrheit an das Bewußtsein des Menschen; alle entwickeltere christliche Erkenntniß hat sie zur Voraussetzung, und ist principiell mit und in ihr gegeben. — An den Erleuchteten hat sich die für die Zeit des neuen Bundes gegebene Verheißung, daß Alle ohne Ausnahme von Gott selbst Belehrte sein werden (vgl. 8,11.) erfüllt; sie haben Alle nicht ein von Andern überkommenes Wissen von Gott und der göttlichen Wahrheit, sondern eine auf eigener, persönlicher Bekanntschaft mit Gott und auf eigener, lebendiger Erfahrung der Heilswahrheit beruhende Erkenntniß (ἐπίγνωσις). — Die Wahrheit, sofern sie in Folge der Erleuchtung in das Bewußtsein der Gläubigen aufgenommen ist, und nun fortwährend von diesen bekannt wird, und festgehalten und bekannt werden soll, heißt ὁμολογία (3,1. 4,14. 10,23.). —

Das Zweite, was von den Gliedern des neutest. Bundesvolkes ausgesagt wird, ist, daß sie von der himmlischen Gabe gekostet haben; sie stehen im Besitze und Genusse dessen, was sie im Lichte Gottes erkannt haben; sie haben eine lebendige, die Seele nährende und das Herz beseligende Erfahrung des Heiles in Jesu Christo. So allgemein muß

---

*) Gegen Bleek und Lünem. —

nämlich der Ausdruck „die himmlische Gabe" verstanden werden; nicht eine einzelne Gabe, etwa die Sündenvergebung, oder den aus ihr hervorgehenden Seelenfrieden, oder das himmlische Licht, welches die Erleuchtung bewirkt*), sondern den Inbegriff der im neuen Bunde durch Christum dargebotenen Heilsgaben hat der Vf. im Sinne. Allerdings erscheint ihm aber, wie aus dem ganzen Briefe hervorgeht, die Sündenvergebung, die Reinigung des Gewissens als die Hauptheilsgabe, wie ja auch schon nach der in Cap. 8 angeführten Weissagung des Jeremias die Sündenvergebung unter den, dem neutest. Bundesvolke in Aussicht gestellten Gaben diejenige ist, deren Folge und Frucht die andern sind (vgl. §. 10). — Sofern die Gnade Gottes das alles Andere in sich schließende Heilsgut ist, kann man auch mit *Schumann* (II. S. 798) sagen, die himmlische Gabe sei die Gnade Gottes, die Gnade, durch welche das Herz befestigt wird (13,9.) und deren Anwünschung das Schlußwort des Vf's an seine Leser ist (13,25.). — „Himmlisch" wird die in Christo dargebotene Heils- und Gnadengabe genannt, weil sie übersinnlichen, himmlischen Characters ist und vom Himmel kommt, von dem Hohepriester der zukünftigen Güter kommt, der in das himmlische Heiligthum eingegangen ist, sie dort durch die Vollendung seiner Opferdarbringung für uns erworben hat und sie von dort aus den Seinen mittheilt. —

Die *dritte* Aussage, nach welcher die Glieder des neutest. Bundesvolkes *des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind*, haben wir schon früher in Betracht gezogen.

Die *vierte* und letzte fügt noch hinzu, daß sie *das köstliche Gotteswort und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben*. Sie kennen aus Erfahrung die erquickende, tröstende, stärkende, heilsame und beseligende Kraft des Evangeliums, welches als ein Wort des Trostes und der Verheißung, entsprechend dem hebr. הַדָּבָר הַטּוֹב (Jos. 21,43.

---

*) Wie *Tholuck* und *Bleek* wegen des engen Anschlusses dieses Gliedes an das vorige (τε) meinen. —

23,15. Zach. 1,13.) καλὸν ῥῆμα genannt wird; dies liebliche Gotteswort ist mit ihrem Glauben vermischt die tägliche Nahrung ihres inwendigen Menschen*). — Sie erfahren aber auch schon die wunderbaren Kräfte, welche in der, von diesem Gottesworte geweissagten zukünftigen Welt wirksam sind; denn diese zukünftige Welt ist für sie keine rein zukünftige mehr; sie ragt schon in die Gegenwart herein; das Jenseits ist in gewissem Maaße zum Diesseits geworden, indem in dem Gottesreiche des neuen Bundes die Kräfte des Jenseits schon wirksam sind, und von den Gläubigen erfahren und empfunden werden. —

Aus der in alttest. Verheißungsworten gegebenen Schilderung der Vorzüglichkeit des neuen Bundes (8, 8—12.) entnehmen wir noch als einen neuen, die Beschreibung des Zustandes der neutest. Bundesglieder vervollständigenden Zug, daß die Gebote Gottes von Gott selbst in ihre Herzen geschrieben sind, so daß sie denselben nachzukommen vermögen und sie mit fröhlicher Willigkeit und aus innerem Herzensdrange erfüllen. —

§. 89.

Die Gottgefälligkeit; δικαιοσύνη; εἰρήνη; ζῆν.

Als Gläubige sind die neutest. Bundesglieder Gott wohlgefällig. Der Glaube ist nämlich zu allen Zeiten die Bedingung des göttlichen Wohlgefallens an dem Menschen. Alles gute, anerkennende Zeugniß, welches den Patriarchen und den Frommen des alten Bundes von Gott zu Theil

---

*) „Im weiteren Fortgang seines Christenlebens hat der Christ mitten in inneren und äußeren Anfechtungen das liebe, heilwärtige, trostreiche Gotteswort, welches auf schließliche Erlösung lautet, zu seinem Nahrungsstoff, seiner Wegzehrung, seiner Letzung und Labung.“ Delitzsch. — Uebrigens ist die in diesen Worten und in der ganzen Erklärung der Stelle zu Tag tretende Meinung Delitzsch's, daß jeder neue Zug der Schilderung einen weiteren Fortschritt in der Entwicklung des Christenlebens bezeichne, eine irrthümliche. —

geworden ist, wurde ihnen hinsichtlich ihres Glaubens gegeben und durch ihren Glauben verschafft (vgl. 11, 2. 39.). Auch nimmt sich Gott immer nur solcher Menschen an, welche Glauben haben; so hat er sich Abels um seines Glaubens willen auch noch nach seinem Tode angenommen und seinen Mord an Cain gerächt (11, 4.); so war bei Henoch der Glaube der Grund der Auszeichnung, die ihm Gott dadurch widerfahren ließ, daß er ihn den Tod nicht sehen ließ, sondern ihn in den Himmel versetzte (11, 5.); so ist auch der Glaube der Christen die Bedingung, unter welcher sie des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden. Denn es ist eine allgemein — und allezeit gültige Wahrheit: ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen und gottgefällig zu wandeln (11, 5. 6.); sobald Christen ihren Glauben verlieren würden, so hätte Gottes Seele keinen Gefallen mehr an ihnen (10, 38.). —

Aus dem eben Gesagten ergibt sich schon, daß es ohne Glauben keine δικαιοσύνη, keine Rechtbeschaffenheit des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott geben kann. Gilt der Glaube dem Vf. als die wesentliche Grundbedingung des göttlichen Wohlgefallens, so muß er ihn natürlich auch als die Grundvoraussetzung aller wahren δικαιοσύνη betrachtet haben. Wir finden nun auch wirklich einige Stellen in unserem Briefe, welche den unauflöslichen Zusammenhang der πίστις und der δικαιοσύνη ausdrücklich bezeugen. Die erste derselben ist 11, 4.; hier ist von Abel gesagt, daß er mittelst seines Glaubens das gute Zeugniß erlangt habe, er sei δίκαιος. Der Sinn kann kein anderer sein, als: durch seinen Glauben ist Abel seiner Gesinnung und seinem Wandel nach in ein Verhältniß zu Gott getreten, welches von Gott als das seinem heiligen und gnädigen Willen entsprechende, also als ein Verhältniß der Rechtbeschaffenheit anerkannt worden ist. Es ist also hier nicht von einer Gerechtigkeit die Rede, welche dem Menschen von Gott unter der Bedingung des Glaubens zugerechnet wird; vielmehr ist der Glaube selbst als ein den Zustand der Recht-

beschaffenheit bewirkender betrachtet; ja die Gerechtigkeit besteht wesentlich in dem Glauben; sie wird darum dem Menschen nicht zugerechnet, sondern sie ist ihm eigen, und wird nur von Gott als das, was sie ist, anerkannt. — Die andere Stelle, welche den unauflöslichen Zusammenhang des Glaubens und der Gerechtigkeit bezeugt, ist 11, 7., wo von Noah gesagt ist, er sei durch den Glauben (δι' ἧς) ein Erbe der dem Glauben entsprechenden Gerechtigkeit (τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης) geworden. Hier erscheint die Gerechtigkeit als eine Gabe, welche Gott dem Menschen zu eigen gegeben hat, wie aus dem Ausdrucke κληρονόμος ἐγένετο unstreitig hervorgeht. Der Zusatz κατὰ πίστιν besagt, daß der Glaube der Maßstab ist, nach welchem sich die Gerechtigkeit bemißt, d. h. daß diese nur da ist, wo jener nicht fehlt, daß das Wachsthum in der Gerechtigkeit nach dem Wachsthum im Glauben sich richtet, und daß der völlige Besitz der Gerechtigkeit durch die Völligkeit des Glaubens bedingt und mit dieser gegeben ist. Es fragt sich nun nur, ob auch hier die δικαιοσύνη als eine wirklich vorhandene, dem Menschen eigenthümliche Beschaffenheit oder ob sie als eine dem Menschen von Gott aus Gnaden angerechnete zu betrachten ist. Der Ausdruck κληρονόμος ἐγένετο kann weder für das Eine, noch für das Andere entscheiden; denn auch die zugerechnete Gerechtigkeit muß als ein wirkliches Besitzthum des Gläubigen betrachtet werden*), und andererseits ist auch die wirklich vorhandene Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit eine von Gott gewirkte und gegebene (vgl. 12, 10.). Eher könnte man sagen, daß der Zusatz κατὰ πίστιν die zuerst angeführte Auffassung nahe legt, obwohl auch er nicht für dieselbe entscheiden kann. Dagegen werden wir ihr allerdings den Vorzug geben, wenn wir auf die zuerst erörterte Stelle 11, 4. zurückblicken; wenn nämlich dort nicht von zugerechneter Gerechtigkeit, sondern von einem durch den Glauben hergestellten und vornehmlich in ihm selbst

---

*) Gegen **Schumann**, II. S. 807. —

bestehenden Zustand der Rechtbeschaffenheit die Rede ist, so dürfen wir dessen gewiß sein, daß wir auch unter der dem Glauben entsprechenden Gerechtigkeit in 11, 7. nichts Anderes zu verstehen haben; denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß der Vf. in diesen beiden so nahe beisammenstehenden Stellen die Gerechtigkeit in ganz verschiedener Weise mit dem Glauben verknüpft haben soll. Dazu kommt noch, daß der Begriff: „rechtfertigen" (δικαιοῦν, δικαίωσις), der doch die Voraussetzung der Idee einer dem Menschen zugerechneten Gerechtigkeit bildet, unserem Vf. völlig fremd ist (S. 641). So kann nach unserem Dafürhalten der Gedanke des Vf's kein anderer sein, als daß Noah durch seinen Glauben in den Besitz der dem Glauben correspondirenden Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit, in das Verhältniß zu Gott, in welchem der Mensch nach dem Willen Gottes stehen soll, und welches Gott als Gerechtigkeit anerkennt, eingetreten ist; und diese Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit ist eine ihm von Gott verliehene, insofern Gott es ist, der in dem Menschen das, was vor ihm selbst wohlgefällig ist, in's Werk setzt (13,21.) *). —

Die dritte Stelle, welche den Zusammenhang des Glaubens und der Gerechtigkeit bezeugt, ist 10, 38. Denn wenn hier auch ἐκ πίστεως nicht mit ὁ δίκαιός μου, sondern mit ζήσεται zu verbinden ist**), so ist doch in dem Gedanken, daß es der Glaube ist, aus welchem dem, den Gott oder Christus als einen Gerechten anerkennt (ὁ δίκαιός μου), das Leben kommt, mitenthalten, daß der Glaube wesentlich zur Gerechtigkeit gehört, ja daß er das wesentlichste Stück, der Lebensmittelpunkt aller Gerechtigkeit ist, und daß Gott nur den als einen Gerechten anerkennt, der den Glauben hat und bewahrt. Den Begriff δίκαιος aber müssen wir hier

*) Vgl. De Wette zu 11, 7. — Bleek und Delitzsch meinen dagegen die Gerechtigkeit κατὰ πίστιν sei von der paulinischen Gerechtigkeit ἐκ πίστεως nicht verschieden; sie lassen aber auffallenderweise die Stelle 11, 4. ganz außer Acht. —

**) Hierin stimmen alle neueren Ausleger mit einander überein. —

natürlich ganz ebenso auffassen, wie in 11, 4. *). — Dasselbe gilt auch von dem Namen δίκαιοι. τετελειωμένοι, welcher in 12,23. den schon in den Himmel eingegangenen Gläubigen des alten und des neuen Bundes beigelegt wird. — Daß in 12, 11. unter der Gerechtigkeit, welche die Frucht der erziehenden Züchtigung Gottes ist, nur die Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit verstanden werden kann, versteht sich von selbst. — Wenn wir nun bisher nirgends die Idee einer dem Menschen zugerechneten Gerechtigkeit gefunden haben, so haben wir kein Recht, dieselbe in die beiden ganz allgemein und unbestimmt lautenden Ausdrücke λόγος δικαιοσύνης (5, 13.) und βασιλεὺς δικαιοσύνης (7, 2.) hineinzutragen. Wir stimmen zwar mit Lünem. darin überein, daß der Ausdruck λόγος δικαιοσύνης in 5, 13. eine Bezeichnung des Evangeliums ist, so daß der Vf. dafür auch τοῦ Χριστοῦ λόγος hätte schreiben können; in der Ansicht aber, daß das Evangelium „Wort der Gerechtigkeit" heiße, „insofern die vor Gott geltende Gerechtigkeit der Mittelpunkt seines Inhaltes ist" können wir ihm nicht beistimmen, weil uns unsere ganze bisherige Untersuchung davon überzeugt hat, daß die vor Gott geltende Gerechtigkeit für unsern Vf. eben nicht der Mittelpunkt des Inhalts der christlichen Verkündigung ist. Nach unserem Dafürhalten kann er das Evangelium nur darum „Wort der Gerechtigkeit" nennen, weil es zur Gerechtigkeit führt, weil durch seine Verkündigung dem Menschen die Möglichkeit verschafft und die Gelegenheit geboten ist, in einen Zustand der Rechtbeschaffenheit seines Verhältnisses zu Gott einzutreten, indem er nämlich gläubig an das verkündete Wort sich hält. Die Offenbarung

*) Vgl. über den in unserem Briefe vorkommenden Begriff der Gerechtigkeit und über den Zusammenhang derselben mit dem Glauben Schumann, II. S. 806 ff. Reuß, II. S. 553 und Meßner, S. 310 f. — Köstlin, S. 453 ff. hat die Lehre des Vf's durch die Einmischung des ihr fremden Gedankens getrübt, daß der Mensch, wenn er sich nicht im Glauben an Gott anklammert, keine Berechtigung zur Existenz, Erhaltung und Fortdauer hat, sondern ein bloses φαινόμενον ist, dessen Existenz eine gleichgiltige ist, und darum jeden Augenblick wieder aufhören kann. —

Gottes in Christo ist für die Glieder des neutest. Bundesvolkes Inhalt des Glaubens, mittelst dessen sie in dem oben angegebenen Sinne τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης κληρονόμοι werden; darum wird sie λόγος δικαιοσύνης genannt*). — Was sodann die Stelle 7, 2. betrifft, so kann der Aus-

---

*) Bleek, Tholuck und Ebrard verstehen den Ausdruck λόγος δικαιοσύνης von der Rechtfertigungslehre; doch bemerkt Bleek, daß die Stelle zu einer bestimmten Scheidung der Glaubens- und der Lebensgerechtigkeit keine Veranlassung gebe. — De Wette meint der Ausdruck könne nur ungefähr so viel als „Lehre der Vollkommenheit" sein, eine Lehre, wie sie die δίκαιοι oder τέλειοι fassen und gebrauchen können. — Delitzsch endlich hält mit Michaelis, Zachariä und Dindorf δικαιοσύνη für synonym mit ἀλήθεια und läßt sich durch die Etymologie des Wortes νήπιος zu der Erklärung verleiten: der λόγος δικαιοσύνης sei „die Fähigkeit gerechtigkeitsgemäß (d. h. der Norm der Wahrheit entsprechend) über geistliche Dinge zu sprechen", so daß der Sinn entstünde: „wer noch Milch bekommen muß, der ist noch unkundig rechtbeschaffener, d. i. rechtlehriger oder rechtgläubiger Rede; denn er ist ein noch nicht sprechfähiges Kind." Allein diese ohnedies sehr gekünstelte Auffassung paßt gar nicht in den Zusammenhang, da es sich, die Nebenbemerkung zu Anfang des v. 12 abgerechnet, in der ganzen Stelle nicht um die Fähigkeit von geistlichen Dingen zu reden, sondern von der Fähigkeit sie zu verstehen handelt; namentlich gilt dies von den, auch nach Delitzsch's Ansicht den Schlußsatz von v. 12 erläuternden vv. 13. 14. — In Betreff der fast allen früheren Erklärungen zu Grunde liegenden irrigen Voraussetzung, daß das Wort der Gerechtigkeit mit der den Mündigen zukommenden Lehre identisch sein müsse, bemerkt Lünem. nach dem Vorgange Stier's (I. S. 136 f.) mit vollem Rechte: „Der Nachdruck liegt nicht auf λόγου δικαιοσύνης, sondern auf dem deßhalb vorangestellten ἄπειρος· Nicht einen Nichtbesitz des λογ. δικ., sondern nur einen Mangel an Erfahrenheit in demselben, nur eine ungenügende, schülerhafte Erkenntniß desselben gibt der Vf. den Lesern Schuld. Der λογ. δικ. verhält sich daher an und für sich eben so indifferent zum Begriff der στερεὰ τροφή oder der τελειότης, wie zu dem Begriff der στοιχεῖα, zu welchem letzteren Ebrard ihn rechnet. Erst durch die mehr oder minder erschöpfende Mittheilung seines Inhalts wird er zum Einen oder zum Andern." —

druck „König der Gerechtigkeit“ in seiner offenbar beabsichtigten Beziehung auf Christum allerdings vielleicht noch mehr besagen, als daß Christus selbst ein König ist, dessen Scepter ein Scepter der Geradheit ist, der Gerechtigkeit liebet und Unrecht hasset (1, 8 f.), und in dessen Reiche darum Gerechtigkeit waltet, wie dies von dem messianischen Reiche geweissagt war; es kann vielleicht auch das darin angedeutet sein, daß Christus für alle seine Reichsgenossen der Urheber und Spender der Gerechtigkeit ist. Aber wir dürfen dann auch hier den Begriff der Gerechtigkeit in keinem andern Sinne auffassen, als in welchem er uns sonst in unserem Briefe begegnet ist; d. h. wir müssen unter der Gerechtigkeit den Zustand oder die Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit verstehen. In wiefern aber Christus der Urheber und Spender dieser seinen Reichsgenossen eigenthümlichen Rechtbeschaffenheit ist, geht schon aus 13, 21. („durch Jesum Christum“) zur Genüge hervor. —

Das Resultat, welches wir aus unserer Erörterung über den in unserem Briefe vorkommenden Begriff der δικαιοσύνη und sein Verhältniß zu der πίστις für die Erkenntniß der Lehre des Vf's über den Zustand der neutest. Bundesglieder gewinnen, ist folgendes: Wer ein wahrhaft gläubiges Glied des neutest. Bundesvolkes ist, hat die δικαιοσύνη; vermöge seines Glaubens an die Offenbarung Gottes in Christo steht er seiner Gesinnung und seinem Wandel nach in einem Verhältnisse zu Gott, welches als ein Verhältniß der Rechtbeschaffenheit von Gott anerkannt wird; denn der Glaube, die rechte Stellung zu dem lebendigen Worte Gottes, namentlich zu seinem Verheißungsworte ist selbst das Haupterforderniß und wesentlichste Stück, welches zur Rechtbeschaffenheit gehört. Darum eben ist es unmöglich, daß Jemand Gott gefallen kann, der keinen Glauben hat. —

Indem die Glieder des neutest. Bundesvolkes als δίκαιοι κατὰ πίστιν in das rechte Verhältniß zu Gott getreten und darum des göttlichen Wohlgefallens gewiß sind, haben sie

Frieden; ihre Gerechtigkeit ist ein καρπὸς εἰρηνικός (12, 11.), eine Frucht, deren Geschmack Friede ist; sie hat das wohlthuende Gefühl des innern Friedens zur Folge. Der Spender dieses Friedens ist in letzter Beziehung Gott selbst, der Gott des Friedens (13, 20.), der dem Glaubensgerechten das innere Zeugniß seines gnädigen Wohlgefallens gibt. Aber auch Christus kann als Urheber und Spender dieses Friedens betrachtet werden, wie er ja auch Urheber und Spender der Gerechtigkeit ist (7, 2.: βασιλεὺς εἰρήνης). —

Der Glaube sichert endlich den Gliedern des neutest. Bundesvolkes den Besitz des ewigen Lebens. Zwar kommt der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος in unserem Briefe nirgends vor*); aber der Vf. sagt doch in Anwendung des Wortes Hab. 2, 4., daß dem Gerechten in dem bevorstehenden Gerichte, welches den Ungläubigen das Verderben bringt, das Leben aus dem Glauben komme (ἐκ πίστεως ζήσεται 10, 38.); weil eben das, den Zustand der Rechtbeschaffenheit anerkennende Urtheil Gottes und das göttliche Wohlgefallen an den Glauben geknüpft ist. Darum ist des Glaubens Ziel und Lohn die Erwerbung des Lebens (περιποίησις ψυχῆς 10, 39.). Vgl. noch 12, 9. (ζήσομεν), wo das wahre Leben davon abhängig gemacht ist, daß man sich in ausdauerndem, standhaltendem Glauben Gotte, dem Vater der Geister, unterwirft, wenn er mit Züchtigungen heimsucht. —

§. 90.

Die Gotteskindschaft.

Eine Frucht des gottgefälligmachenden Glaubens der Patriarchen an die Verheißung war es, daß Gott ihrer und der innigen und bleibenden Gemeinschaft mit ihnen sich nicht schämte, sich auch nicht schämte ihr Gott zu heißen, d. h. den Namen „Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs" zu tragen; denn ihr Glaube war kein Wahnglauben; er hielt sich an

*) Vgl. De Wette, bibl. Dogm. S. 258. —

eine wirklich gegebene Verheißung; Gott hatte ihnen wirklich die himmlische Gottesstadt, auf die ihre gläubige Sehnsucht gerichtet war, bereitet und er gedachte, sie in dieselbe aufzunehmen (11, 16.). — So schämt sich Gott auch der Gläubigen des neuen Bundes nicht, schämt sich nicht ihr Gott zu heißen. Er ist, wie schon die auf den neuen Bund hinzielende Weissagung (8, 10.) bezeugt, ihr Gott und sie sind sein Volk. —

Aber noch mehr! Sie sind auch „Söhne Gottes", (υἱοί), „Kinder Gottes" (παιδία). So bezeichnet sie der Vf. in 2, 10. 13. 14., weil sie nach 2, 11. geistlicherweise von Gott gezeugt sind. Durch die hierin begründete Gottessohnschaft ist die ganze große Schaar (πολλοὺς υἱοὺς 2, 10.) der Gläubigen des neuen Bundes in ein Verhältniß zu Gott versetzt, welches auch das Verhältniß Christi zu Gott ist; darum schämt sich auch der hocherhöhte, ewige Gottessohn, der als solcher über die in der Zeit gezeugten, und ihm ihr Heil und ihre Herrlichkeit verdankenden Gottessöhne immer unendlich erhaben ist, dennoch nicht, sie seine Brüder zu nennen (vgl. 2, 11. 12. 17.). — — Neben der eben erwähnten Anschauung, nach welcher die Gottessohnschaft der Gläubigen auf dem Grunde einer Zeugung aus Gott ruht, finden wir aber in unserem Briefe auch noch eine etwas anders gestaltete. In 12, 8. nämlich wird ein Unterschied gemacht zwischen νόθοι und υἱοί, d. i. zwischen außerehelichen, illegitimen Söhnen, die weder erbberechtigt sind, noch überhaupt vom Vater als seine ächten Kinder anerkannt, geliebt und erzogen werden und zwischen ehelichen Söhnen, die der Vater als solche auf- und annimmt (παραδέχεται 12, 6.), die er als die Seinen anerkennt und als ihm zugehörig liebt. Durch beide Ausdrücke ist natürlich ein durchaus verschiedenes Verhältniß zu Gott bezeichnet. Beide, die νόθοι und die υἱοί haben zwar ihr Dasein von Gott, dem Vater der Geister; aber nur die letzteren stehen in dem rechten Verhältnisse, im wirklichen Kindschaftsverhältnisse zu dem Vater der Geister nur ihnen kommt der Name „Söhne Gottes" zu (12, 5. 6.

7. 8.). Diese ihre Gottessohnschaft ist aber hier von einem göttlichen Act der Annahme und Anerkennung (παραδέχεται) abhängig gemacht, während die Idee des geistlichen Von-Gott-gezeugtseins dem Zusammenhang der Stelle fremd ist. —

Endlich wird das Verhältniß der Gläubigen des neuen Bundes zu Gott auch dadurch bezeichnet, daß dieselben πρωτότοκοι genannt werden (vgl. 12, 23.). Wie die Erstgeborenen im alten Bunde Gott vor Andern geweiht und geheiligt waren (Ex. 13, 11 ff. 22, 29. Num. 3, 11 ff.) und wie ihnen der Vorrang vor allen ihren Brüdern, die Oberhoheit in ihrer Familie und das größte Erbtheil zukam, so sind die Gläubigen des neuen Bundes im Unterschiede von andern Menschen die Gottgeweihten und -geheiligten, und haben vor allen Andern einen hohen Vorrang, weil sie die Anwartschaft auf das himmlische Erbe haben. — Auf diese Erstgeburtswürde und dieses Erstgeburtsrecht der Christen deutet der Vf. auch in 12, 16. hin, wo er vor dem Wegwerfen der πρωτοτόκια durch Vorhalten des Beispiels Esau's warnt. —

§. 91.

Das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes ein fortwährender Gottesdienst.

Παῤῥησία. Προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν, λατρεύειν τῷ θεῷ.

Zu vgl.: **Deyling**: De accessu ad thronum gratiae ad Ebr. 4, 16. in seinen Observv. sacr. III. S. 453 —461. —

Die Grundstimmung, deren sich die Gläubigen des neuen Bundes eben vermöge ihres Glaubens und als der Gnade Gottes in Christo theilhaftig gewordene Gottessöhne erfreuen, ist die παῤῥησία. Der Vf. gebraucht nämlich dieses Wort immer nur zur Bezeichnung des Gemüthszustandes der Christen in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Gott, und

verbindet damit den Begriff des guten, getrosten, festen und fröhlichen Muthes, der furcht- und zweifellosen freudigen Zuversicht. Dieser innere Zustand ungetrübter, freudiger Zuversicht ist eine so nothwendige Folge des ächten Glaubens, daß das Bewahren der Parrhesie und das Bewahren des Glaubens wesentlich eins ist, so daß jenes ebensowohl wie dieses als Bedingung des schließlichen Heilsbesitzes genannt werden kann (vgl. 3, 6. mit 3, 14. und 10, 35. mit 10, 38 f.). — Wir können zwei Modificationen des Begriffs, zwei verschiedene Richtungen der Parrhesie von einander unterscheiden; die Parrhesie kann nämlich vorwärts auf die Zukunft, oder aufwärts auf den im himmlischen Heiligthume gegenwärtigen Gott sich richten. Im ersteren Falle ist sie das durch keinen Zweifel und keine Furcht vor der ἀπώλεια getrübte, und durch keinen scheinbaren Widerspruch der gegenwärtigen Verhältnisse irre zu machende, fröhliche Zutrauen zu Gott, daß er seine Verheißungen gewißlich erfüllen werde; in dieser Anwendung kommt der Begriff in 3, 6.*) und in 10, 35. vor. — Im andern Falle ist die Parrhesie der getroste Muth und die freudige Zuversicht, in welcher die Gläubigen, des göttlichen Wohlgefallens und der Erhörung ihrer Gebete gewiß, zu dem Richter, dem Gotte Aller (12, 23.), der ihnen „der Gott des Friedens" (13, 20.)

---

*) Man hat in dieser Stelle den genit. τῆς ἐλπίδος als nur zu τὸ καύχημα und nicht auch zu τὴν παῤῥησίαν gehörig zu betrachten, da letzterer Ausdruck in unserem Briefe nur als ein in sich abgeschlossener, für sich allein stehender Begriff vorkommt (gegen Bleek, Lünem. und Delitzsch). Das fem. βεβαίαν, an welchem die genannten Ausleger Anstoß genommen haben (und welches Delitzsch bestimmt, die Worte μέχρι τέλους βεβ. mit Tischendorf für ein Glossem aus v. 14 zu halten) macht bei unserer Auffassung der Worte keine Schwierigkeit. Das adject. richtet sich in seinem genus nach dem entfernteren subst. παῤῥησίαν, weil auch in dem zweiten, näher stehenden Ausdrucke nicht τὸ καύχημα, wozu überdies das adject. βέβαιος gar nicht recht passen würde, sondern das fem. τῆς ἐλπίδος der Hauptbegriff ist. —

ist, nahen; so angewendet begegnet uns der Ausdruck in 4, 16. und 10, 19.; und diese Stellen zeigen uns zugleich, daß die freudige Gebetszuversicht zu Gott in der durch das Opfer Christi für uns beschafften und von dem, in das himmlische Allerheiligste eingegangenen, barmherzigen Hohepriester uns dargereichten Sündenvergebung begründet ist (beachte das οὖν in beiden Stellen). —

Indem wir eben die Parrhesie als die rechte, dem Christen geziemende Gebetsstimmung kennen gelernt haben, ist unsere Betrachtung schon auf die Anschauung des Vf's hingelenkt, nach welcher das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes ein fortwährender Gottesdienst ist. Die Christen sind zu Gott, dem Richter Aller, hinzugetreten (12, 22 f.); sie leben fortwährend in seiner Nähe, und stehen in beständiger Gemeinschaft mit ihm; denn sie sind kraft der ihnen zu Theil gewordenen Besprengung mit dem Blute des Versöhnungsopfers, welches Jesus als der Mittler des neuen Bundes dargebracht hat, τετελειωμένοι, wenn auch vorerst nur hinsichtlich ihres Gewissens (vgl. 12, 23 f. und dazu S. 120 ff.). — Darum sind sie nun auch fortwährend προσερχόμενοι τῷ θεῷ (vgl. 4, 16. 7, 25. 10, 22. mit 10, 1. 11, 6.). Im Vertrauen auf ihren erhabenen und zugleich ihre Schwachheiten mitempfindenden Hohepriester treten sie mit freudiger Zuversicht hinzu zu dem Throne Gottes als zu einem Gnadenthrone, um der Barmherzigkeit, in welcher es sich Gott der Elenden jammern läßt und ihrer sich annimmt, und der Gnade, in welcher er seinen Geschöpfen und besonders sündhaften Menschen seine unverdiente, freie Huld beweist, und dadurch — so oft sie in Noth und Gefahr sind — rechtzeitiger Hilfe theilhaftig zu werden (4, 16.) *). — Am ausführlichsten sind die Voraussetzungen und Bedingungen dieses Nahens zu Gott in 10, 19—23. aufgeführt. Zuerst nennt der Vf. die zwei objectiven

*) Zu den Worten εἰς εὔκαιρον βοήθειαν vgl. Delitzsch. —

Voraussetzungen desselben *), daß wir nämlich im neuen Bunde eine im Blute Christi begründete freudige Zuversicht in Beziehung auf den von ihm eröffneten Zugang zum himmlischen Allerheiligsten **) und im himmlischen Heiligthume selbst einen über dasselbe gesetzten und in demselben waltenden erhabenen Priester haben. Sodann hält er uns die subjectiven Erfordernisse, die Gesinnungen, in welchen das Nahen zu Gott stattfinden soll, vor; erfordert wird nämlich, daß wir mit wahrhaftigem, d. h. lauterem, aufrichtigem, ohne Rückhalt auf Gott gerichteten und von allen ihm mißfälligen, geheimen Nebengedanken und Nebenabsichten freien Herzen und mit freudig-selbstgewisser Völligkeit (πληροφορία) des Glaubens zu Gott hinzutreten. Zuletzt weist der Vf. auf die subjective Befähigung zum προσέρχεσθαι hin, welche das Vorhandensein der erforderten Gesinnung einerseits bedingt und andererseits durch sie bedingt ist. Die Herzen der Christen sind mit dem Blute Christi besprengt und dadurch des bösen Gewissens ledig geworden und ihre Leiber sind durch das reine und reinigende Wasser der Taufe geistlicherweise von aller Befleckung reingewaschen; darum können sie mit wahrhaftigem Herzen und in Glaubensfülle, den offenen Zugang zum Allerheiligsten und die Vermittlung des erhabenen Priesters im Hause Gottes benützend, zu Gott nahen ***). — In 7, 25. sagt der Vf. kürzer, daß die Gläubigen des neuen Bundes durch Christum zu Gott hinzutreten. In 7, 19. gebraucht er statt προσέρχεσθαι das gleichbedeutende ἐγγίζειν,

---

*) Die παῤῥησία ist zwar etwas Subjectives; aber nicht sie, sondern der objective Begriff des Zugangs zum Allerheiligsten ist offenbar in v. 19 f. der Hauptbegriff. —

**) Vgl. §. 68.

***) Daß die beiden partt. ἐῤῥαντισμένοι und λελουμένοι noch mit προσερχώμεθα zu verbinden sind, hat früher Bleek, dem De Wette gefolgt ist, und zuletzt Delitzsch überzeugend dargethan. — Ebrard, Lünem. und Tholuck verbinden dagegen das erste part. mit προσερχώμεθα und das zweite mit κατέχωμεν, während Hofmann (III. S. 160 f.) beide partt. zu κατέχωμεν ziehen will. —

und bezeugt, daß die Einführung einer Hoffnung, die weit besser ist, als die, welche die v. 18 erwähnte schwache und unnütze ἐντολή gewähren konnte, einer Hoffnung, mittelst deren wir wirklich zu Gott nahen, geschehen ist, indem in Christo ein Hohepriester nach der Weise Melchisedeks aufgestellt worden ist. —

Durch Christum zu Gott hinzutretend bringen die Gläubigen des neuen Bundes beständig die neutest. Opfer dar, welche an die Stelle der abrogirten alttest. Opfer getreten sind. Es sind Opfer der Lippen und Opfer der That. Jene bestehen darin, daß die Christen durch Christi priesterliche Vermittlung *) Gott ununterbrochenes Lob darbringen **), als die ihm wohlgefällige Frucht ihrer seinen Namen mit freudigem Danke und Preise bekennenden Lippen (13, 15.; vgl. auch 12, 28.) ***). Diese aber bestehen in gottgefälligen Werken wohlthuender und mittheilender Liebe (13, 16.) †). —

*) Ohne ihn können wir Nichts thun; ohne ihn können wir am allerwenigsten unsern Gott loben. —

**) Namentlich dafür, daß wir, die wir hier auf Erden keine bleibende Stadt haben, eine zukünftige Stadt kennen, deren Thore uns Jesus aufgethan hat, in der er unsere Namen angeschrieben, und uns eine Stätte bereitet hat. —

***) Nicht Lippenwerk sei das „Gott Lob und Dank", sondern Lippenfrucht. „Denn das versteht sich doch von selbst als die Meinung des Wortes: nicht ein Nahen mit dem Mund und Ehren mit den Lippen, dabei das Herz ferne von Gott bleibt, sondern Frucht der Lippen ist eben nur, was als Gewächs aus dem Herzen auf den Lippen sproßt und wächst natürlich und lebendig, was der Mund redet aus der Fülle des Herzens" (Stier, II. S. 412). —

†) Ueber dem Bekennen ist das Thun, über dem Loben das Lieben nicht zu vergessen. — Der gottliebende Sinn ist's, der die Werke der Wohlthätigkeit zu Opfern macht. — — Was kann unsre Herzen geneigter machen wohlzuthun und mitzutheilen, als der Gedanke, daß Gott uns überall, wo Noth, Sorge und Mangel ist, ein weites Feld eröffnet hat, auf welchem wir ihm, unserem Gotte, unsere Liebe und Dankbarkeit durch die That beweisen können? — Vergiß nie, was dein Gott dir Gutes gethan hat, so wirst du auch nicht vergessen, und nicht müde werden wohlzuthun und mitzutheilen! — „Ohne Loben und Lieben vergehe keine Stunde" (Rieger, S. 294). —

So dienen die Gläubigen des neuen Bundes fortwährend in wohlgefälliger Weise dem lebendigen Gotte, ihm nahend und ihm ihre Opfer darbringend (λατρεύειν τῷ θεῷ 9, 14. 12, 28.). Von diesem wahrhaftigen Dienste des lebendigen Gottes ist der alttest. Gottesdienst und insbesondere der der levitischen Priester so verschieden, daß man diesen eigentlich gar nicht als ein wirkliches λατρεύειν τῷ θεῷ, sondern nur als ein λατρεύειν τῇ σκηνῇ (8, 5. 13, 10.) bezeichnen kann. Der wahre Gottesdienst hat erst begonnen, seitdem es ein das Gewissen von todten Werken reinigendes Opferblut gibt. — Mit der freudigen Zuversicht verbinden übrigens die Gläubigen des neuen Bundes bei der Uebung dieses Gottesdienstes auch eine sorgfältige und gewissenhafte Achtsamkeit, in der sie Alles vermeiden, wodurch sie das göttliche Wohlgefallen verscherzen könnten, und eine heilige Furcht vor dem Gotte, der für die, welche sich von ihm abwenden, ein verzehrendes Feuer ist (12, 28.: μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους). —

Man hat gesagt, daß unser Brief das allgemeine Priesterthum der Gläubigen lehre; als Beweis für diese Behauptung hat man die eben dargelegte Anschauung von dem Leben der Gläubigen als einem fortwährenden Gottesdienste angeführt*).

Nun hat es auch gewiß damit seine Richtigkeit, daß unser Brief die Grundzüge der Lehre vom allgemeinen Priesterthume der Christen enthält. Denn daß es nach der in demselben vorliegenden Lehre in dem neutest. Bundesvolke keinen Unterschied zwischen Priestern und Laien gibt, da alle Gläubigen in gleicher Weise in einer nur durch Christum vermittelten Lebensgemeinschaft mit Gott stehen, brauchen wir nicht erst zu beweisen. Auch schreibt der Vf. unleugbar den Gläubigen des neuen Bundes priesterlichen Character und priesterliche Vorrechte zu. — Wir berufen uns zwar nicht auf den Gebrauch der Ausdrücke προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν und λατρεύειν; denn λατρεύειν ist ein allgemeiner Ausdruck

*) Vgl. Meßner, S. 313 f. —

zur Bezeichnung der Gottesverehrung (vgl. in unserem Briefe neben 8, 5. 9, 6. 13, 10. die Stelle 10, 2.), während der priesterliche Gottesdienst gewöhnlich durch das, dem hebräischen שֵׁרֵת entsprechende λειτουργεῖν bezeichnet wird (vgl. z. B. Num. 3, 31. 4, 12. 18, 2. und in unserem Briefe 8, 2. 6. 10, 11.); und wenn auch προσέρχεσθαι, womit die LXX das hebräische קָרַב (vgl. z. B. Lev. 21, 17 f. 22, 3.), und ἐγγίζειν, womit sie theils קָרַב (Lev. 10, 3.) theils נִגַּשׁ (z. B. Ex. 19, 22. Lev. 21, 23.) übersetzen, gewöhnlich von dem Hinzunahen der Priester zum Heiligthume gebraucht wird, so zeigt doch schon unser Brief, daß προσέρχεσθαι auch als allgemeiner Ausdruck für das gottesdienstliche Nahen zum Heiligthume im Gebrauch ist (vgl. 10, 1.); und das Gleiche beweisen für den terminus ἐγγίζειν die Stellen Jes. 29, 13. 58, 2. Hos. 12, 6. Ps. 148, 14. (LXX). —

Wenn aber von den Gläubigen des neuen Bundes gesagt wird, daß ihnen der Zugang zu dem himmlischen Allerheiligsten offen steht, und daß sie dem in demselben thronenden Gotte nahen, so ist ihnen damit ein Vorrecht zugeschrieben, welches nach der vorbildlichen alttest. Oekonomie sogar nur dem Hohepriester zukam. Und wenn in 10, 22 f. von der subjectiven Befähigung der Christen zum Nahen zu Gott so gesprochen wird, daß dieselben als ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας und λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ bezeichnet werden, so weisen diese Ausdrücke auf die Weihe hin, durch welche die Priester zu ihren Dienstverrichtungen im Heiligthume befähigt wurden. Eine Anspielung auf den Weiheact, welcher dem Eintritte des Volkes Israel in das Bundesverhältniß mit Jehova vorausging, kann nämlich nicht wohl angenommen werden, da das Volk bei demselben nach Ex. 24, 8. wohl mit dem Blute des Bundesopfers besprengt, nicht aber mit reinem Wasser gewaschen wurde *). Dagegen fand bei der Priesterweihe nicht nur eine

*) Man müßte denn an das Waschen der Kleider (Ex. 19, 10. 14.) denken, oder sich auf den von Lightfoot (Opera I. S. 329)

Besprengung mit Blut (Ex. 29, 21. Lev. 8, 30.), sondern auch eine Waschung (Ex. 29, 4. 40, 12 f. Lev. 8, 6.) statt; auch mußten die Priester immer, bevor sie das Heiligthum betraten, Hände und Füße waschen (Ex. 30, 19.). — Hierauf anspielend bezeugt der Vf., daß an den Christen, die berufen sind nicht die vorbildliche Gotteswohnung zu betreten, sondern Gott geistlicherweise zu nahen, jene entsündigende Weihung durch Blutsprengung und Wasserwaschung wesenhaft vollzogen worden ist, welche in vorbildlicher Weise bei den alttest. Priestern stattfand. Damit ist den Gläubigen des neuen Bundes offenbar ein priesterlicher Character zugeschrieben, und auf ihn ist in unserer Stelle das Vorrecht Gott nahen zu dürfen gegründet*). —

Die Grundzüge der Lehre vom allgemeinen Priesterthume der Christen sind also in unserem Briefe wirklich vorhanden; aber diese Lehre tritt doch nirgends in voller Klarheit und Bestimmtheit an den Tag. Die Idee des allgemeinen Priesterthums ist unentwickelt geblieben und mußte unentwickelt bleiben, weil sie hinter der Alles beherrschenden Idee des Hohepriesterthums Christi in's Dunkel zurücktreten mußte. Das Vorrecht der Christen in das himmlische Allerheiligste einzugehen und zu Gott zu nahen, ist — von jener einzigen Stelle abgesehen — so aus-

---

angeführten Ausspruch des R. Salomon berufen: **Docent Rabbini nostri, patres nostros intrasse in foedus, in baptismum et in aspersionem sanguinis; nulla erat enim aspersio sanguinis absque baptismo**; doch bezieht sich dieser Ausspruch wohl nur darauf, daß das Blut, ehe die Besprengung stattfand, mit Wasser vermischt wurde (vgl. Hebr. 9, 19.). — Auch das könnte man allenfalls geltend machen, daß nach eingetretener Verunreinigung die Befähigung zum Wiedereintritt in die Volksgemeinschaft und zur Theilnahme am Gottesdienste in sehr vielen Fällen durch Waschungen erlangt wurde. — Doch ist die Beziehung auf die Priesterweihe die nächstliegende und die dem Zusammenhang der Stelle entsprechendste. —

*) Daß dies in unserem Briefe nirgends der Fall sei, ist also eine falsche Behauptung (gegen Weiß, S. 129). —

schließlich auf die letztere Idee gegründet, daß es nicht als ein Zeugniß für den priesterlichen Character der Christen, sondern nur als ein Zeugniß für die vollkommene Wirkungskräftigkeit des hohepriesterlichen Werkes Christi in die Augen fällt. — Wie sehr der Gedanke an die priesterliche Vermittlung Christi die Vorstellung eines den Christen eigenthümlichen, priesterlichen Characters in den Hintergrund drängt, kann man am deutlichsten aus 13, 14. sehen, denn hier ist das Darbringen der neutest. Opfer, wie das δι' αὐτοῦ beweist, keineswegs als eine **priesterliche** Thätigkeit der Christen dargestellt*); vielmehr erscheint hier die Gemeinde des neuen Bundes einfach als Gegenbild der alttest. Gemeinde; wie diese, so bringt auch jene ihre Opfer dar; an die Stelle der Priester aber, **durch** welche die alttest. Opfer dargebracht wurden, ist Christus getreten. —

Zum Schlusse müssen wir noch darauf hinweisen, daß wenn auch das gegenwärtige Leben der Christen auf Erden schon ein fortwährendes Zu-Gott-Nahen ist, dies Zu-Gott-Nahen doch erst in der Zukunft, im Jenseits seine Vollendung findet. Dies geht aus 6, 19 f. hervor, wo von Jesus gesagt wird, daß er als **Vorläufer** für uns**) in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, während die noch auf Erden lebenden Christen nicht selbst im himmlischen Allerheiligsten sind, sondern nur eine in dasselbe hineinreichende Hoffnung haben. Zum vollendeten Eingang in die Wohnstätte Gottes gehört hiernach die Erhebung von der Erde in den Himmel. Dies ergibt sich auch aus der Beziehung, in welcher das Zu-Gott-Nahen in 11, 6. zu der Entrückung Henochs (11, 5.) steht. —

§. 92.

Die ἐλπίς.

Das vollkommene Eingehen in das himmlische Aller-

---

*) Gegen **Meßner**, S. 313. —

) Dies „ὑπὲρ ἡμῶν" ist aber nicht mit πρόδρομος, sondern mit εἰσῆλθεν zu verbinden; vgl. **Bleek, **De Wette**, **Lünem.** und **Delitzsch**. —

heiligste oder — was dasselbe ist — das Nahen zu Gott in seiner absoluten Vollendung steht uns also noch bevor; wir haben die Vollendung des christlichen Lebens, sofern dieses nach seinem Grundcharacter ein fortwährender Gottesdienst ist, erst im Jenseits zu erwarten. Ebenso sind wir zwar jetzt schon Bewohner des himmlischen Jerusalems, suchen aber auch noch die zukünftige Stadt (13, 14.). Wir sind der τελείωσις theilhaftig geworden; diese steht uns aber auch noch bevor. Darum ist das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes jetzt noch ein Leben in der Hoffnung. —

Die nähere Betrachtung dieses Begriffs und der ihn betreffenden Aussagen des Vf's liegt uns jetzt ob; doch können wir hier noch nicht näher auf das Object der christlichen Hoffnung eingehen, da wir dasselbe im letzten Abschnitte besonders zu betrachten haben. —

Das Verhältniß der Hoffnung zu dem Glauben haben wir schon früher erörtert (§. 85), und wir können uns daher hier auf wenige Bemerkungen beschränken. Der enge Zusammenhang beider ist nicht nur dadurch bezeugt, daß der Glaube als ἐλπιζομένων ὑπόστασις characterisirt ist (11, 1.), sondern auch dadurch, daß nach 6, 11 f. der Eifer die freudige Selbstgewißheit der Hoffnung bis an's Ende zu bewahren, die Leser zu Nachahmern derer macht, welche durch Glauben und Langmüthigkeit Erben der Verheißungen sind. Es geht hieraus offenbar hervor, daß die freudige Selbstgewißheit der Hoffnung auf der einen, und der Glaube und die Langmüthigkeit auf der andern Seite so unauflöslich zusammenhängen, daß das Eine gar nicht ohne das Andere sein kann. Ferner ist in 10, 23. klar bezeugt, daß die Hoffnung, wie der Glaube, auf die Verheißung Gottes sich bezieht, und sich darauf stützt, daß der welcher die Verheißung gegeben hat treu ist. Diese Beziehung der Hoffnung auf die Verheißung ergibt sich auch aus 6, 18. vgl. v. 17, wornach die zwei unwandelbaren Thatsachen, daß nämlich Gott die Verheißung gegeben und daß er sie dazu noch beschworen hat, für die Christen eine starke Ermunterung sind, die Hoff-

nung festzuhalten. — Daß aber der Glaube und die Hoffnung trotz der Identität ihres Objectes und trotz ihres unauflöslichen Zusammenhangs doch begrifflich von einander unterschieden werden müssen, wie Grund und Folge oder Leben und Aeußerung des Lebens, ist schon früher bemerkt worden *). Die Hoffnung ist, wie wir gesehen haben, als eine nothwendige Lebensäußerung des Glaubens das ganz und unmittelbar der Zukunft zugewendete zuversichtliche und erwartungsvolle Ausblicken und Sichausstrecken nach diesen durch die Zusagen Gottes in Aussicht gestellten Gütern. Das ἀπεκδέχεσθαι, ἐκδέχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ὀρέγεσθαι und ἀποβλέπειν in Beziehung auf diese Güter (9, 28. 11, 10. 13—16. 26. 13, 14.) ist die Sache der Hoffnung. —

Als eine nothwendige Lebensäußerung des Glaubens hat die Hoffnung die höchste und wesentlichste Bedeutung für das gesammte christliche Leben. Nach ihrer Intensität und Völligkeit bemißt sich die Gesundheit des christlichen Glaubenslebens; wenn sie verlöscht und erstirbt, so ist es auch um dieses geschehen. Darum nennt der Vf. den Ruhm der Hoffnung neben der Parrhesie als das was festgehalten werden muß, wenn man wirklich ein Angehöriger des Hauses Gottes sein will (3, 6.) **). Darum gibt er sich

*) Der Unterschied zwischen Glauben und Hoffnung ist in dem von Tholuck (zu 11, 1.) und van den Ham (S. 220) gebilligten Ausspruche des Hugo von St. Viktor (Quaestiones circa ep. ad Hebr. z. 11, 1.): „Per fidem solam certi sumus de aeternis quod sunt, per spem vero quod ea nos sumus habituri confidimus" unrichtig angegeben. Denn ein Glauben, in welchem wir nur von dem Dasein der verheißenen, ewigen Güter überzeugt sind, aber keine gewisse Zuversicht haben, daß Gott dieselben uns persönlich bestimmt und zugesagt hat, ist noch kein wirklicher Glauben, sondern ein bloses Fürwahrhalten.

**) Delitzsch meint, die Hoffnung komme an dieser Stelle nicht als Geistesrichtung, sondern ihrem Inhalte nach in Betracht. Aber es ist nicht abzusehen, warum nicht auch hier die richtige Bemerkung gelten soll, die er zu 6, 18. macht: „Die Hoffnung ist subjectiv gemeint, aber nicht abstract, sondern mit Einschluß ihres verheißungsmäßigen Inhalts." —

auch so viele Mühe, die gesunkene Christenhoffnung seiner Leser (§. 3) wieder aufzurichten. Er ermahnt sie unter Hinweisung auf die unschätzbaren Güter, welche sie als Glieder des neutest. Bundesvolkes besitzen (10, 19—21.) und auf die Zuverlässigkeit der Verheißung (10, 23.) das Bekenntniß der Hoffnung wankellos festzuhalten (10, 23.). Er wünscht, daß ein jeder von ihnen den gleichen Eifer, den sie in ihrem sittlichen Verhalten und insbesondere in Liebeswerken an den Tag gelegt hatten, auch in dem Bestreben beweise die freudige Ueberzeugungsgewißheit der Hoffnung bis an's Ende zu besitzen, damit sie nicht stumpf und träge (νωθροί) würden, sondern Nachahmer derer welche durch Glauben und Langmüthigkeit Erben der Verheißungen geworden sind (6, 11 f.). Er hält ihnen vor was sie mächtig zum Festhalten der Hoffnung ermuntern soll und erinnert sie daran, daß die Christenhoffnung ein unschätzbares Gut und ein der Seele unentbehrlicher Halt ist (6, 18 f.). — In der eben angeführten, überaus schönen Stelle, welche die hohe Bedeutung der Hoffnung für das christliche Leben besonders klar bezeugt, bezeichnet der Vf. die Christen als Leute, welche ihre Zuflucht dazu genommen haben, die ihnen durch die Verheißung Gottes dargebotene und zum Erfassen vorgehaltene Hoffnung fest zu ergreifen *). Die Christen haben erkannt, daß sie in der größten Noth und Gefahr befindlich, keinen Augenblick davor sicher wären dem Verderben zu verfallen; aber sie haben auch das Rettungsmittel erkannt, welches Gott dem Menschen darbietet, damit er es ergreife und dadurch in dieser Welt der Gefahren und der Bedrängnisse beruhigt werde über sein Schicksal, gesichert vor dem Untergange und vollkommen und

*) Wir verbinden den infin. κρατῆσαι nicht mit παράκλησιν (Bleek und Lünem.), sondern mit οἱ καταφυγόντες (Tholuck, De Wette, Ebrard, Delitzsch), da dieser Ausdruck für sich allein eine sonderbare Bezeichnung der Christen wäre. Der Inhalt der „Ermunterung" ergänzt sich von selbst aus dem von οἱ καταφυγόντες abhängigen Infinitivsatz. — Den Ausdruck προκειμένη ἐλπίς hat Delitzsch richtig erklärt. —

für immer gerettet aus aller Noth. Dies Rettungsmittel ist die durch die Verheißung Gottes dem Menschen nahegelegte Hoffnung. Sie fest zu ergreifen, dazu haben die Christen ihre Zuflucht genommen. Wie sollten sie diese Zuflucht wieder verlassen, um auf's neue wieder der Gefahr des Verderbens preißgegeben zu sein, besonders da sie an der beschworenen Verheißung Gottes eine doppelte Bürgschaft dafür haben, daß ihre Hoffnung sie nicht trügen kann!

Von dieser Christenhoffnung sagt der Vf. dann, um ihren unschätzbaren Werth für Zeit und Ewigkeit seinen Lesern noch mehr zum Bewußtsein zu bringen, wir hätten an ihr einen zuverlässigen und festen Anker der Seele, der in das Inwendige des Vorhangs d. h. in das himmlische Allerheiligste hineindringe*), wohin Jesus der neutest. Hohepriester als Vorläufer für uns eingegangen sei. Der Christenhoffnung haben wir es zu danken, daß unsere Seele in den Gefahren und Bedrängnissen dieses irdischen Lebens nicht haltlos hin- und hergeworfen, nicht von Sorge und Angst in beständiger Unruhe umhergetrieben werden, nicht in trostlose Verzweiflung versinken und darin verderben kann. Sie ist ein starker, zuverlässiger Anker, der unser Schifflein auf dem wogenden Meere des Weltlebens so festhält, daß der Sturm ihm Nichts anhaben kann, daß die Wellen an ihm sich brechen müssen und daß es vor aller Gefahr des Schiffbruchs gesichert ist; ein Anker, der freilich nicht hinabgesenkt ist in die verborgenen Tiefen des Meeresgrundes, der aber hineinreicht in die verborgenen Tiefen des himmlischen Allerheiligsten**). Aufwärts in das himm-

---

*) Daß εἰσερχομένην ebenso wie ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν mit ἄγκυραν zu verbinden ist, ist jetzt mit Recht allgemein anerkannt; doch hat noch Bleek die Verbindung mit ἣν d. h. die unmittelbare Beziehung des part. auf die Hoffnung vorgezogen. —

**) Vgl. das von Delitzsch angeführte Wort des Sedulius Hybernus: „Nostram anchoram sursum mittimus ad interiora coeli, sicut anchora ferrea mittitur ad interiora maris." —

lische Vaterland hat unsere Seele ihren Hoffnungsanker geworfen, in das Land, das in unwandelbarer Ruhe hoch über dem wogenden Meere des irdischen Weltlebens liegt, in die heilige und selige Wohnstätte Gottes, wo der Thron der Gnade steht, und wo unser treuer und barmherziger Hohepriester uns fürbittend vor Gott vertritt, und uns, als Herzog unserer Seligkeit, unser ewiges Heil für immer gesichert hat *). —

Da die Christenhoffnung eine so hohe Bedeutung für das gesammte christliche Leben hat, da sie es ist, die der Seele den rechten Halt und die rechte Ruhe gibt, so muß sie auch in der engsten Beziehung zu den übrigen Aeußerungen des christlichen Glaubenslebens stehen. So hängt sie eng mit der Parrhesie zusammen; beide bedingen sich gegenseitig (3, 6. vgl. §. 91). — Namentlich aber ist sie, ebenso wie die Parrhesie, eine Vorbedingung des Nahens zu Gott. Denn nur wenn wir zuversichtlich hoffen, daß die, durch die Wirksamkeit des neutest. Hohepriesters für uns hergestellte Gemeinschaft mit Gott eine bleibende ist, und gewiß dereinst durch Christum eine vollendete werden wird, können wir mit rechter Freudigkeit zu Gott nahen. Darum sagt der Vf. von der im neuen Bunde uns dargebotenen Hoffnung, daß wir durch sie zu Gott nahen (7, 19.); und so deutet er auch in der vorhin erörterten Stelle (6, 19.) an, daß unsere in das Inwendige des Vorhangs hineinreichende Christenhoffnung mit dem zuversichtlichen Eingehen in das uns eröffnete himmlische Allerheiligste eng zusammenhängt. —

Im Rückblick auf die Aussagen des Vf's über die hohe

---

*) „Welch ein fester Ankergrund der Hoffnung ist Gottes ewiger Himmel, von dem unser Jesus umfangen ist! Denn nachdem er für uns gelitten, ist er für uns auch so hoch erhöhet. Wir sehen ihn nicht; denn der Ort Gottes, wohin er gegangen, ist vor unsern fleischlichen Augen verborgen und insofern ist zwischen uns und ihm noch ein Vorhang. Aber der Anker unserer Hoffnung reicht, unaufgehalten durch diese Schranke, in die stillen, jenseitigen Tiefen, wohin er unsern Sinnen entschwunden, und hält inmitten der wilden Wogen hienieden unsere Seelen feste." Delitzsch. —

Bedeutung der Hoffnung können wir mit gutem Grund sagen, daß in seiner Anschauung von dem christlichen Leben, oder wenn man will, in seiner Ethik die Hoffnung, als die Blüthe und Krone des Glaubens, ebenso eine centrale Stellung einnimmt, wie in seiner Dogmatik die Idee des neutest. Hohepriesters. —

Ist die Christenhoffnung eine recht lebendige und kräftige, so hat sie den Character freudiger Selbstgewißheit (ἡ πληροφορία τῆς ἐλπίδος; 6, 11.); und dann bleibt sie auch nicht stumm, sondern thut den Mund auf zum muthigen Bekennen (ἡ ὁμολογία τῆς ἐλπίδος; 10, 23.) und fröhlichen Rühmen ihrer selbst (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος; 3, 6.). —

Schließlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß der Vf. — wie die Stellen 6, 19 f. 7, 19. und 10, 23. vgl. v. 19—21 zeigen — die Christenhoffnung als eine unmittelbar auf das Hohepriesterthum und das hohepriesterliche Werk Christi sich gründende und stützende darstellt. Denn in 6, 19 f. will er offenbar andeuten, daß unser Hoffnungsanker darum in das himmlische Allerheiligste hineinreicht, weil der zum ewigen Hohepriester nach der Weise Melchisedeks gewordene Jesus als Vorläufer uns zu gut in dasselbe eingegangen ist*); in 7, 19. ist es nach dem Zusammenhang der Stelle ganz offen ausgesprochen, daß die ἐπεισ-

*) Der Anschluß von 6, 20. an v. 19, mit welchem der Vf. von der Ermahnungsrede zu dem in 5, 11. verlassenen Gegenstand seiner dogmatischen Erörterung zurücklenkt, zeugt nicht nur von seiner schriftstellerischen Gewandtheit, sondern auch von seinem tiefen Einblick in den inneren Zusammenhang des geistlichen Lebens überhaupt und in den Zusammenhang der Muth- und Hoffnungslosigkeit der Hebräer mit ihrem Hauptfehler, damit nämlich daß sie, an den levitischen Hohepriestern hängend, nicht gläubig zu dem wahren Hohepriester aufblickten, insbesondere. — Joh. Andr. Rothe hat jenen Zusammenhang der Hoffnung mit dem Glauben an den Hohepriester, der sich selbst für uns geopfert hat, auf Grund der oben angeführten Stelle in dem schönen Liede bezeugt: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält" u. s. w.

αγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος, ebenso wie die ἀθέτησις προαγούσης ἐντολῆς (7, 18.) dadurch geschehen ist; daß in Christo ein Hohepriester nach der Aehnlichkeit Melchisedeks aufgestellt wurde; und in 10, 23. ist die Ermahnung das Bekenntniß der Hoffnung festzuhalten, ebenso wie die vorhergehende Ermunterung zu dem Throne Gottes hinzuzutreten, darauf gegründet, daß wir durch das Opfer Christi einen offenen Zugang zum himmlischen Allerheiligsten, und daß wir an ihm einen großen Priester über das Haus Gottes haben. — Wir sehen also, daß der Vf. den ihm so wichtigen Begriff der Hoffnung in die unmittelbarste Beziehung zu dem Hauptstück und Mittelpunkt seines ganzen Lehrbegriffs, zu der Lehre von Christo dem neutest. Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, gesetzt hat. Es lag ihm auch ganz nahe, dies zu thun, da ja nach 7, 25. vgl. 24. das Vermögen Christi, die welche durch ihn zu Gott nahen, vollkommen und für immer zu erretten in der Ewigkeit und Unwandelbarkeit seines Priesterthums begründet ist. —

Dritter Abschnitt.

Die Verpflichtungen der Bundesglieder.

§. 93.

Das Festhalten des Glaubens und der Hoffnung.

Μακροθυμία. Ὑπομονή.

Die den Christen widerfahrenden Leiden.

In dem Begriffe eines Bundes zwischen Gott und den Menschen ist das ein wesentliches Moment, daß die Menschen bestimmte Bundespflichten zu erfüllen haben (§. 7). Wir haben nun früher (§. 10) gesehen, daß es ein Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten ist, daß, während dieser den Keim der Auflösung schon in sich selbst trug, weil er das Volk nicht in den Stand setzte seine Bundespflichten zu erfüllen, das neutest. Bundesverhältniß ein unauflösliches ist, weil das Ge-

setz des neuen Bundes eine lebendig wirksame Macht über die Herzen ist, so daß ein jeder, der nicht muthwillig das Bundesverhältniß zerreißen will, zur Erfüllung seiner Bundespflichten getrieben und gestärkt wird. —

Unter diesen neutest. Bundespflichten ist nun die erste und hauptsächlichste die: in den Gesinnungen, von welchen der Eintritt in den neuen Bund und der Besitz der Güter des neuen Bundes abhängt, zu verharren, sie festzuhalten bis an's Ende. Vor Allem ist es des Christen Aufgabe die Glaubenszuversicht in der Lebendigkeit und Intensität ihres Anfangs*) unerschüttert festzuhalten bis an das Ende, so daß er auch, wie Christus, ein τελειωτής des Glaubens wird (vgl. 12, 2.); denn nur unter dieser Voraussetzung ist sein allerdings schon seit der Zeit, da er gläubig wurde, eingetretenes (γεγόναμεν) Theilhaben an Christo ein definitives und vollständiges (3, 14.)**). Jenes Festhalten (κατέχειν) der ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως ist zugleich ein Festhalten der Parrhesie und des Ruhmes der Hoffnung; auch von diesem κατέχειν sagt der Vf. ausdrücklich, daß es die Voraussetzung der definitiven Zugehörigkeit zu dem Christo angehörigen Hause Gottes sei; denn dies Haus ist noch im Werden; es kann der und jener, der ihm schon eingegliedert war, wieder ausgestoßen werden, wenn er seine freudige Zuversicht von sich wirft (10, 35.), und das Bekenntniß der Hoffnung nicht

*) „Es ist ja nicht genug, wenn wir es frisch und getrost im Glaubenslauf angefangen hätten; und wir kämen hernach nur mit genauer Noth hinüber in's ewige Reich. Es ist den Zeugnissen und der ganzen Art des neuen Bundes nicht gemäß, wenn wir mit Gnade und Geist ausgerüstet worden sind, uns muthig nach dem auszustrecken, was uns unsere himmlische Berufung vorhält, und wir wollten am Ende nur noch so mit lässigen Händen und matten Knieen gleichsam herbeikriechen, daß wir nicht gar ausgeschlossen würden." Steinhofer, S. 146. —

**) Den Sinn, welchen der Vf. mit den Worten τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως verbindet, haben Tholuck und Delitzsch richtiger angegeben als Bleek, De Wette, Ebrard und Lünem. —

ohne Wanken festhält (10,23.). Darum warnt der Vf. hiervor, und ermahnt zum Festhalten (κρατεῖν) des Bekenntnisses überhaupt (4, 14.) und des Bekenntnisses der Hoffnung insbesondere (10, 23.). Er meint damit nicht nur das innerliche Festhalten des Glaubens und der Hoffnung, welche Inhalt des Christenbekenntnisses sind, sondern auch das fortwährende, rückhaltslose, muthige und fröhliche Zeugnißgeben und Rühmen von dem, was wir glauben und hoffen*). — Den Eifer (σπουδή) im Festhalten des Glaubens und der fröhlichen Selbstgewißheit der Hoffnung bis an's Ende (6, 11.) hat der Vf. hauptsächlich im Sinne, wenn er seine Leser ermahnt, sie sollten sich beeifern (σπουδάζειν), in die Ruhe Gottes einzugehen (4, 11.). —

Die dabei zu beweisende, ausharrende Geduld nennt der Vf. μακροθυμία (6, 12. 15.), d. i. Langmüthigkeit. Sie ist eine ausdauernde, zuversichtliche Erwartung des Endes d. h. der Erfüllung der Verheißung, eine Erwartung, welche durch keine auch noch so lange Verzögerung dieser Erfüllung sich schwächen und ermüden läßt. Solche Langmüthigkeit hat Abraham bewiesen, da ihm Gott die beschworene Verheißung gegeben hatte, daß er ihn segnen und mehren und seine Nachkommenschaft den Sternen am Himmel und dem Sand am Ufer des Meeres, den Niemand zählen kann, gleich machen wolle an Menge; denn er sah während seines irdischen Lebens die Erfüllung dieser Verheißung nicht, sah aber in unermüdlicher Ausdauer allezeit voll Zuversicht ihrer Erfüllung entgegen, die ihm denn auch am Ende zu Theil geworden ist (vgl. 6, 13—15. mit 11, 12.). — Solche Langmüthigkeit haben mit ihm auch die andern Erzväter bewiesen, indem sie ohne die Erfüllung der, besonders die zukünftige Gottesstadt betreffenden Verheißungen erlebt zu haben, sondern dieselbe nur aus weiter Ferne sehend und begrüßend, im Glauben gestorben sind (11, 13.). Solche Langmüthigkeit sollen auch die

---

*) Darum eben schreibt er nicht τὴν ἐλπίδα, sondern τὴν ὁμολογίαν (10, 23.) oder τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος (3, 6.). —

Bedeutung der Hoffnung können wir mit gutem Grund sagen, daß in seiner Anschauung von dem christlichen Leben, oder wenn man will, in seiner Ethik die Hoffnung, als die Blüthe und Krone des Glaubens, ebenso eine centrale Stellung einnimmt, wie in seiner Dogmatik die Idee des neutest. Hohepriesters. —

Ist die Christenhoffnung eine recht lebendige und kräftige, so hat sie den Character freudiger Selbstgewißheit (ἡ πληροφορία τῆς ἐλπίδος; 6, 11.); und dann bleibt sie auch nicht stumm, sondern thut den Mund auf zum muthigen Bekennen (ἡ ὁμολογία τῆς ἐλπίδος; 10, 23.) und fröhlichen Rühmen ihrer selbst (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος; 3, 6.). —

Schließlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß der Vf. — wie die Stellen 6, 19 f. 7, 19. und 10, 23. vgl. v. 19—21 zeigen — die Christenhoffnung als eine unmittelbar auf das Hohepriesterthum und das hohepriesterliche Werk Christi sich gründende und stützende darstellt. Denn in 6, 19 f. will er offenbar andeuten, daß unser Hoffnungsanker darum in das himmlische Allerheiligste hineinreicht, weil der zum ewigen Hohepriester nach der Weise Melchisedeks gewordene Jesus als Vorläufer uns zu gut in dasselbe eingegangen ist*); in 7, 19. ist es nach dem Zusammenhang der Stelle ganz offen ausgesprochen, daß die ἐπεισ-

*) Der Anschluß von 6, 20. an v. 19, mit welchem der Vf. von der Ermahnungsrede zu dem in 5, 11. verlassenen Gegenstand seiner dogmatischen Erörterung zurücklenkt, zeugt nicht nur von seiner schriftstellerischen Gewandtheit, sondern auch von seinem tiefen Einblick in den inneren Zusammenhang des geistlichen Lebens überhaupt und in den Zusammenhang der Muth- und Hoffnungslosigkeit der Hebräer mit ihrem Hauptfehler, damit nämlich daß sie, an den levitischen Hohepriestern hängend, nicht gläubig zu dem wahren Hohepriester aufblickten, insbesondere. — Joh. Andr. Rothe hat jenen Zusammenhang der Hoffnung mit dem Glauben an den Hohepriester, der sich selbst für uns geopfert hat, auf Grund der oben angeführten Stelle in dem schönen Liede bezeugt: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält" u. s. w.

αγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος, ebenso wie die *ἀθέτησις προαγούσης ἐντολῆς* (7, 18.) dadurch geschehen ist, daß in Christo ein Hohepriester nach der Aehnlichkeit Melchisedeks aufgestellt wurde; und in 10, 23. ist die Ermahnung das Bekenntniß der Hoffnung festzuhalten, ebenso wie die vorhergehende Ermunterung zu dem Throne Gottes hinzuzutreten, darauf gegründet, daß wir durch das Opfer Christi einen offenen Zugang zum himmlischen Allerheiligsten, und daß wir an ihm einen großen Priester über das Haus Gottes haben. — Wir sehen also, daß der Vf. den ihm so wichtigen Begriff der Hoffnung in die unmittelbarste Beziehung zu dem Hauptstück und Mittelpunkt seines ganzen Lehrbegriffs, zu der Lehre von Christo dem neutest. Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, gesetzt hat. Es lag ihm auch ganz nahe, dies zu thun, da ja nach 7, 25. vgl. 24. das Vermögen Christi, die welche durch ihn zu Gott nahen, vollkommen und für immer zu erretten in der Ewigkeit und Unwandelbarkeit seines Priesterthums begründet ist. —

Dritter Abschnitt.

Die Verpflichtungen der Bundesglieder.

§. 93.

Das Festhalten des Glaubens und der Hoffnung.

Μακροθυμία. Ὑπομονή.

Die den Christen widerfahrenden Leiden.

In dem Begriffe eines Bundes zwischen Gott und den Menschen ist das ein wesentliches Moment, daß die Menschen bestimmte Bundespflichten zu erfüllen haben (§. 7). Wir haben nun früher (§. 10) gesehen, daß es ein Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten ist, daß, während dieser den Keim der Auflösung schon in sich selbst trug, weil er das Volk nicht in den Stand setzte seine Bundespflichten zu erfüllen, das neutest. Bundesverhältniß ein unauflösliches ist, weil das Ge-

setz des neuen Bundes eine lebendig wirksame Macht über die Herzen ist, so daß ein jeder, der nicht muthwillig das Bundesverhältniß zerreißen will, zur Erfüllung seiner Bundespflichten getrieben und gestärkt wird. —

Unter diesen neutest. Bundespflichten ist nun die erste und hauptsächlichste die: in den Gesinnungen, von welchen der Eintritt in den neuen Bund und der Besitz der Güter des neuen Bundes abhängt, zu verharren, sie festzuhalten bis an's Ende. Vor Allem ist es des Christen Aufgabe die Glaubenszuversicht in der Lebendigkeit und Intensität ihres Anfangs *) unerschüttert festzuhalten bis an das Ende, so daß er auch, wie Christus, ein τελειωτής des Glaubens wird (vgl. 12, 2.); denn nur unter dieser Voraussetzung ist sein allerdings schon seit der Zeit, da er gläubig wurde, eingetretenes (γεγόναμεν) Theilhaben an Christo ein definitives und vollständiges (3, 14.) **). Jenes Festhalten (κατέχειν) der ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως ist zugleich ein Festhalten der Parrhesie und des Ruhmes der Hoffnung; auch von diesem κατέχειν sagt der Vf. ausdrücklich, daß es die Voraussetzung der definitiven Zugehörigkeit zu dem Christo angehörigen Hause Gottes sei; denn dies Haus ist noch im Werden; es kann der und jener, der ihm schon eingegliedert war, wieder ausgestoßen werden, wenn er seine freudige Zuversicht von sich wirft (10, 35.), und das Bekenntniß der Hoffnung nicht

*) „Es ist ja nicht genug, wenn wir es frisch und getrost im Glaubenslauf angefangen hätten; und wir kämen hernach nur mit genauer Noth hinüber in's ewige Reich. Es ist den Zeugnissen und der ganzen Art des neuen Bundes nicht gemäß, wenn wir mit Gnade und Geist ausgerüstet worden sind, uns muthig nach dem auszustrecken, was uns unsere himmlische Berufung vorhält, und wir wollten am Ende nur noch so mit lässigen Händen und matten Knieen gleichsam herbeikriechen, daß wir nicht gar ausgeschlossen würden." Steinhofer, S. 146. —

**) Den Sinn, welchen der Vf. mit den Worten τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως verbindet, haben Tholuck und Delitzsch richtiger angegeben als Bleek, De Wette, Ebrard und Lünem. —

ohne Wanken festhält (10, 23.). Darum warnt der Vf. hiervor, und ermahnt zum Festhalten (κρατεῖν) des Bekenntnisses überhaupt (4, 14.) und des Bekenntnisses der Hoffnung insbesondere (10, 23.). Er meint damit nicht nur das innerliche Festhalten des Glaubens und der Hoffnung, welche Inhalt des Christenbekenntnisses sind, sondern auch das fortwährende, rückhaltslose, muthige und fröhliche Zeugnißgeben und Rühmen von dem, was wir glauben und hoffen*). — Den Eifer (σπουδή) im Festhalten des Glaubens und der fröhlichen Selbstgewißheit der Hoffnung bis an's Ende (6, 11.) hat der Vf. hauptsächlich im Sinne, wenn er seine Leser ermahnt, sie sollten sich beeifern (σπουδάζειν), in die Ruhe Gottes einzugehen (4, 11.). —

Die dabei zu beweisende, ausharrende Geduld nennt der Vf. μακροθυμία (6, 12. 15.), d. i. Langmüthigkeit. Sie ist eine ausdauernde, zuversichtliche Erwartung des Endes d. h. der Erfüllung der Verheißung, eine Erwartung, welche durch keine auch noch so lange Verzögerung dieser Erfüllung sich schwächen und ermüden läßt. Solche Langmüthigkeit hat Abraham bewiesen, da ihm Gott die beschworene Verheißung gegeben hatte, daß er ihn segnen und mehren und seine Nachkommenschaft den Sternen am Himmel und dem Sand am Ufer des Meeres, den Niemand zählen kann, gleich machen wolle an Menge; denn er sah während seines irdischen Lebens die Erfüllung dieser Verheißung nicht, sah aber in unermüdlicher Ausdauer allezeit voll Zuversicht ihrer Erfüllung entgegen, die ihm denn auch am Ende zu Theil geworden ist (vgl. 6, 13—15. mit 11, 12.). — Solche Langmüthigkeit haben mit ihm auch die andern Erzväter bewiesen, indem sie ohne die Erfüllung der, besonders die zukünftige Gottesstadt betreffenden Verheißungen erlebt zu haben, sondern dieselbe nur aus weiter Ferne sehend und begrüßend, im Glauben gestorben sind (11, 13.). Solche Langmüthigkeit sollen auch die

---

*) Darum eben schreibt er nicht τὴν ἐλπίδα, sondern τὴν ὁμολογίαν (10, 23.) oder τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος (3, 6.). —

Christen beweisen, indem sie in ihrem Warten auf die glorreiche Wiederkunft Christi zu ihrem Heile (9, 28.) sich nicht irre machen und nicht ermüden lassen, auch wenn dieselbe über Erwarten lange ausbleibt. So lange ein Christ noch diese Langmüthigkeit beweist, so lange ist er ein Erbe der Verheißungen, so lange behält er sein Recht auf die Theilnahme an ihrer Erfüllung. —

Da aber die Gläubigen, bevor die schließliche Erfüllung der Verheißung eintritt, auch von mancherlei Leiden und Anfechtungen betroffen werden, so ist zum Festhalten des Glaubens und der Hoffnung bis zum Ende außer der Langmüthigkeit auch die ὑπομονή (vgl. 10, 32. 36. 12, 1. 2. 3. 7.), d. h. die standhafte Ausdauer im Leiden, erforderlich. Dieselbe ist nicht ein leidentliches Verhalten, sondern eine energische Behauptung des Glaubensmuths und der Hoffnungsfreudigkeit wider alle Anfechtungen, ein starkes Sichaufrechterhalten unter dem Drucke des Kreuzes, eine unbeugsame und siegreiche Standhaftigkeit im Kampfe mit dem Spotte und den Verfolgungen der ungläubigen Welt. — Sie entspringt aus dem Glauben; denn der Glaube ist's, der über die Furcht vor menschlicher Gewalt erhebt (11, 23. 27.), unerschütterlichen Muth unter den drohendsten Bedrängnissen verleiht (11, 28.), und Kraft gibt die größten Entbehrungen, die schmerzlichsten Leiden, den furchtbarsten Martertod zu erdulden (11, 35—38.), und so bis auf's Blut der Versuchung zum Abfall Widerstand zu leisten (12, 4.). — Nur wer diese standhafte Ausdauer besitzt, kann sich in den Bedrängnissen dieses irdischen Lebens seine freudige Zuversicht zu Gott bewahren; und darum ist auch sie eine Bedingung der schließlichen Theilnahme an der Erfüllung der Verheißung (vgl. 10, 36. mit 35.). — Mit der Langmüthigkeit hängt sie eng zusammen; beide sind nur die verschiedenen Seiten des geduldigen Ausharrens bis an's Ende. Der Gegensatz der Langmüthigkeit ist die Ungeduld und Kleinmüthigkeit wegen der Verzögerung des Endes, der der Standhaftigkeit das Ermatten und Erschlaffen (12, 3.) in den inzwischen noch zu erduldenden Trüb-

salen; jene richtet den Blick unverwandt auf das zukünftige, himmlische Erbe; diese verzagt nicht, wenn sie sich jetzt auf Erden von Leiden rings umgeben sieht. —

Die Leser unseres Briefes hatten in früherer Zeit Beweise solcher Standhaftigkeit gegeben; sie hatten einen schweren Leidenskampf in Ausdauer bestanden, indem sie theils selbst durch Schmähungen und Drangsale zum Schauspiele der Welt wurden, theils in mitfühlender und hilfreicher Theilnahme Genossen derer wurden, die in solcher Schmach und Drangsal ihren Christenwandel führten *), und z. B. um ihres Glaubens willen gefangen gehalten wurden. Damals wurde es ihnen leicht den Raub ihrer Habe zu erdulden; sie nahmen ihn mit Freuden auf, in dem Bewußtsein eine bessere und bleibende Habe, die ihnen Niemand nehmen könne (ἑαυτοῖς), zu besitzen (10, 32—34.; vgl. 11, 26.). — In den Bedrängnissen dagegen, von welchen sie zur Zeit der Abfassung unseres Briefes betroffen waren, bewiesen sie keine solche standhafte Ausdauer. Darum erinnert sie der Vf. an ihr früheres besseres Verhalten (10, 32 ff.), ermuntert sie durch die Hinweisung auf die nahe Wiederkunft des Herrn (10, 37 ff.), stellt ihnen eine große Wolke **) von Glaubenszeugen vor Augen (Cap. 11), die während ihres irdischen Lebens standhafte Ausdauer bewiesen haben und nun gleichsam die Zuschauer ***) derer sind, welche, wie vordem sie selbst, auf dem Schau-

*) Zu den Worten τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων vgl. Delitzsch. —

**) „Wenn Sturm und Nacht uns hier umfängt, so beginnt, wie dort in der Wüste, die Wolke, die uns voranzieht, desto heller zu leuchten; in dem Dunkel des Kampfes werden wir erst recht inne, wie die alten Vorkämpfer aus ihrem Frieden auf uns schauen und uns winken, verstehen wir erst recht ihrer Geschichten Sinn und Stimme." Stier, II. S. 236. —

***) In welchem Sinne der Vf. die in Cap. 11 aufgeführten Glaubenshelden μάρτυρες nenne, ist von Delitzsch richtig angegeben worden, indem er die einseitigen Auffassungen Bleek's, Tholuck's und De Wette's auf der einen und Lünem's auf der andern Seite mit einander verbunden hat. —

platze der irdischen Welt die Bahn des ihnen verordneten Wettkampfes zu durchlaufen haben (12, 1.)*), und richtet ihren Blick auf das größte Vorbild ausdauernder Standhaftigkeit, auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens (12, 2 f.). —

Zu dem Allem gibt er ihnen aber auch eine ebenso lehr- als trostreiche Unterweisung über die Bedeutung und den Zweck der Leiden, welche die Christen betreffen (12, 5—11.). —

Er knüpft sie an das alttest. Schriftwort: „Mein Sohn, achte nicht gering**) die Züchtigung (παιδείας) des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm zurechtgewiesen wirst; denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und er geißelt jeden Sohn, den er annimmt" (Prov. 3, 11 f.). In Anwendung und Erklärung dieses Schriftwortes bezeugt er dann seinen Lesern zuerst: der Zweck, um dessenwillen sie in ihrer gegenwärtigen Bedrängniß Standhaftigkeit zu beweisen hätten, sei Züchtigung, die Züchtigung, welche Gott denen die er lieb hat zu Theil werden läßt, und die Keiner gering achten, in der aber auch Keiner verzagen soll***). Hiermit

---

*) „Unser Leben ist ein Schaukampf, das Theater ist die Welt und die Sitze der Zuschauer ringsum reichen hinauf bis in den Himmel." Delitzsch. —

**) Höchst beachtenswerth ist, was Menken, 1831 S. 301—305, über dieses Nichtgeringachten der Züchtigung sagt. —

***) Wir ziehen der schlecht bezeugten recipirten Lesart εἰ παιδείαν ὑπομένετε mit Matth., Lachm., Tischend. I., Ebrard und Delitzsch die von weit überwiegenden Autoritäten dargebotene: εἰς παιδ. ὑπομ. vor, obschon jene sich durch den Gegensatz εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας in v. 8 empfiehlt. Denn wenn uns auch dieser Parallelismus der Verse, welcher die Entstehung der recipirten Lesart erklärt, verloren geht, so gewinnen wir dafür viel nachdrucksvollere und der Lage der Leser angemessenere Gedanken. Sie sind ja wirklich in Bedrängniß, und zwar in einer Bedrängniß, in welcher ihnen die standhafte Ausdauer schwer wird. Wie theilnahmlos und fast verletzend klingt, wenn man sich in ihre Lage hineinversetzt, der allgemeine Satz:

ist das Leiden der Christen, auch das von ungläubigen Widersachern ihnen zugefügte, unter einen teleologischen Gesichtspunkt gestellt, unter welchem es als ein Erziehungsmittel in der Hand der göttlichen Liebe erscheint; denn die Züchtigung hat ja im Unterschied von der Strafe immer den Character und die Bedeutung eines Erziehungsmittels*). — Der zweite Ausspruch: „Wie mit Söhnen verfährt Gott mit euch" wendet die Worte „er geißelt jeden Sohn, den er annimmt," auf die Hebräer an; der Vf. bezeugt ihnen, ihre gegenwärtige Lage sei ein Beweis dafür, daß sie von Gott als Söhne angesehen und behandelt würden. Dies begründet er durch den allgemeinen Satz: es gebe keinen, der ein Sohn sei, welchen sein Vater nicht züchtige, — ein Satz, der ebensowohl auf dem natürlichen, wie auf dem geistlichen Gebiete gültig ist. Darum gründet er darauf den Schluß (vgl. ἄρα): „Wenn

---

„Wenn ihr Züchtigung erduldet, so begegnet euch Gott wie Söhnen; wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, so seid ihr ja Bastarde und nicht Söhne"! Wie viel nachdrucksvoller und der Sachlage angemessener ist es, wenn der Vf. den von den Ungläubigen um ihres Bekenntnisses willen Angefochtenen bezeugt: „Was ihr von euren Feinden zu ertragen habt, hat einen höheren Zweck; es kommt zur Züchtigung aus der Hand Gottes"! Wie viel tröstlicher und ermunternder ist es, wenn er ihnen geradezu sagt: „wie mit Söhnen verfährt Gott (eben jetzt) mit euch"! Und wie ist durch diese persönliche Zueignung des tröstlichen Schriftworts an die Leser dem Ausspruch in v. 8 die verletzende Spitze abgebrochen! Auch treten bei dieser Lesart die in dem Schriftworte enthaltenen einzelnen Momente der Belehrung und des Trostes, wie oben angedeutet ist, nachdrucksvoller hervor. So sprechen also auch innere Gründe für die überwiegend beglaubigte Lesart. — Mit Recht hat darum Tischendorf dieselbe in der so eben erschienenen 7ten Ausgabe seines N. T. (1859) wieder aufgenommen. —

*) Aber gerade „darum sollen wir unter der Züchtigung nicht blos forschen und fragen, welches Gute der Herr an uns prüfen und bewähren wolle, sondern auch, und zwar allemal zuerst, ehe wir weiter denken: welche Sünde der Herr damit strafen, richten, heimsuchen, wegschaffen, uns zum Kampfe dawider mahnen und treiben wolle." Stier, II. S. 275.

ihr aber ohne Züchtigung seid, welcher alle — die im Sohnesverhältniß zu Gott standen — theilhaftig geworden sind, so seid ihr Bastarde und nicht Söhne*)." Dieser Gegensatz stellt es vollends in's Licht, daß die Leiden der Christen, die nach v. 7ª Züchtigung zum Zweck haben, geradezu als Kennzeichen ihrer Gotteskindschaft zu betrachten sind. —

So hat der Vf. also aus dem angeführten Schriftworte den doppelten Trost und die doppelte Belehrung entnommen: Die Leiden der Christen sind ihrem Zwecke nach „Züchtigung," ihrer Bedeutung nach „Kennzeichen der Gotteskindschaft." Dazu fügt er nun noch zwei Aussagen über den Character und die Frucht der göttlichen Züchtigung, welche dazu bewegen sollen, derselben willig stille zu halten. — „Wir hatten unseres Fleisches Väter zu Züchtigern und haben uns ihrer Zucht in ehrerbietiger Scheu unterworfen; sollen wir uns nicht vielmehr dem Vater der Geister unterwerfen, um zu leben? Denn jene übten auf wenige Tage nach ihrem Gutdünken Zucht, dieser aber zum wahren Frommen, damit man an seiner Heiligkeit Antheil erhält." Die göttliche Züchtigung wird hier der menschlichen gegenübergestellt; und zwar in zweifacher Beziehung. — Der erste Gegensatz ist der folgende: auf der einen Seite steht eine Züchtigung, welche von Vätern geübt wird, von denen wir unsere der sinnlich-materiellen Welt angehörige Natur haben; auf der andern Seite eine Züchtigung welche von dem der der Vater der Geister ist geübt wird. Dieser ist weit über jene erhaben, und unser Verhältniß zu ihm erfordert noch viel mehr, als das zu den Vätern unseres Fleisches, Unterordnung und ehrerbietige Scheu; denn einmal kommt Gott die Vatereigenschaft und Vaterautorität

---

*) Der Vf. nimmt diesen Fall geradezu an (εἰ c. ind.); denn es konnten ja unter den Hebräern auch solche sein, welche sich wirklich dem Leiden entzogen, so daß v. 7 auf sie nicht anwendbar war (vgl. 10,25.). Für sie soll dieser Ausspruch seine schneidende Schärfe behalten. —

in Beziehung auf uns selbst in viel höherem Grade und in viel höherem Sinne zu, als unsern leiblichen Vätern, da das πνεῦμα, welches wir unmittelbar von ihm haben, weit vorzüglicher ist, als unsere von jenen abstammende σάρξ; und sodann bezieht sich die auf das Gebiet der σάρξ beschränkte Vaterschaft und die darauf sich gründende Vaterautorität der menschlichen Väter eben nur auf die verhältnißmäßig kleine Zahl der ihnen angehörigen Kinder, während Gottes Vaterschaft und Vaterautorität sich über die zahllosen Schaaren aller πνεύματα, die auf Erden und im Himmel sind, erstreckt*). Wie hoch ist dieser Vater der Geister über die Väter unseres Fleisches erhaben! Wenn nun schon die Vaterautorität der letzteren, die doch nur eine beschränkte und dem Gebiete der irdischen Weltordnung angehörige Abschattung der Vaterautorität Gottes ist, solche Macht über uns geübt hat, daß wir uns in ehrerbietiger Scheu ihrer Züchtigung unterwarfen wie viel größere Macht sollte die Vaterautorität Gottes, vor der alle Geister im Himmel und auf Erden sich beugen, über uns üben, und wie viel mehr sollten wir diesem unvergleichlichen, hoch über Alle, die sonst den Vaternamen tragen, erhabenen Vater der Geister in ehrerbietiger Scheu uns unterwerfen.

Der erste Gegensatz zwischen der göttlichen und der menschlichen Züchtigung ist also: jene kommt von dem Vater der Geister, diese dagegen von den Vätern unseres Fleisches. Ihm tritt, das πολὺ μᾶλλον begründend, noch ein zweiter die göttliche Züchtigung in ihrer Vorzüglichkeit vor der menschlichen characterisirender Gegensatz zur Seite. — Die der menschlichen Väter ist ein Züchtigen πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς, während die des Vaters der Geister

*) Wir erkennen nun warum der Vf. nicht geschrieben hat: τῷ τοῦ πνεύματος ἡμῶν πατρί; auch ist uns klar geworden, daß nicht nur der Gegensatz τῆς σαρκός und τῶν πνευμάτων, sondern auch der plur. τοὺς πατέρας und das ἡμῶν gegenüber dem sing. τῷ πατρί und dem allumfassenden τῶν πνευμάτων zu beachten ist. —

ein Züchtigen ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ ist. Jene erstreckt sich auf wenige Tage und wird nach subjectiv menschlichem Gutdünken geübt, welches auch im besten Falle in Betreff der zu erreichenden Zwecke irren und in der Anwendung der Züchtigungsmittel Mißgriffe begehen kann. Es ist immer fraglich, ob sie auf das rechte Ziel lossteuert, und, wenn dies der Fall ist, ob sie es auch wirklich erreicht; um so mehr, da wenn einmal die kurze Zeit verflossen ist, auf welche die eigentliche παιδεία (die schmerzhafte Züchtigung) der Natur der Sache nach sich beschränkt, die vorgekommenen Mißgriffe und Fehler nicht wieder gut gemacht werden können; denn nach Ablauf dieser Zeit hört sie auf, möge sie von segensreichem Erfolg gewesen sein oder nicht. Die Züchtigung des Vaters der Geister dagegen dient sicherlich Allen, die sich ihr unterwerfen, zum wahren Frommen, wie schon zuvor in den Worten καὶ ζήσομεν (v. 9) angedeutet worden ist. Denn das Ziel, welches Gott im Auge hat, ist das Beste und Höchste; und die Mittel, die er anwendet, sind die wirksamsten und zweckmäßigsten. Der Erfolg der göttlichen Züchtigung ist darum sicherlich das was uns wahrhaft nütze ist; denn sie bringt uns ohne Umweg und Aufenthalt dem schließlichen Ziele näher: daß wir nämlich an der Heiligkeit Gottes Antheil erhalten*).

---

*) In der Auffassung der Worte πρὸς ὀλίγας ἡμέρας stimme ich Delitzsch bei; nur glaube ich nicht, daß dieselben an den Worten εἰς τὸ μεταλ. τ. ἁγ. αὐτοῦ ihren besonderen Gegensatz haben; denn diese sind — wie Lünem. richtig bemerkt — nur epexegetische Ausführung von ἐπὶ τὸ συμφέρον. Dies bildet den Gegensatz zu πρὸς ὀλίγας ἡμέρας und zu κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς; denn durch beide Bestimmungen soll daran erinnert werden, wie fraglich es ist, ob der Erfolg der älterlichen Züchtigung wirklich ein 'συμφέρον ist. — Die Meinung Bleek's und Lünem's, die Worte πρὸς ὀλίγας ἡμέρας gehörten dem Sinne nach zu beiden Satzgliedern, ist schon darum unhaltbar, weil in diesem Falle κατὰ τ. δοκ. αὐτοῖς vorangestellt sein müßte; bei der vorliegenden Wortstellung muß man anerkennen, daß πρ. ὀλ. ἡμ. im Sinne des Vf's mit dazu dienen soll, die menschliche Züchtigung in ihrem Unterschiede von der göttlichen zu characterisiren. — Gegen andere Auffassungen vgl. man die Bemerkungen Delitzsch's. —

Die Frucht, welche alle göttliche Züchtigung*) denen welche sich durch sie in der ausdauernden Standhaftigkeit üben lassen einbringt, ist darum sicherlich eine friedensreiche Gerechtigkeitsfrucht, obschon sie immer, so lange sie da ist, nicht erfreulich, sondern betrübend zu sein scheint. —

Die Leiden der Christen sind also nach der trostreichen Lehre des Vf's eine von dem Vater der Geister aus Liebe verhängte, wahrhaft heilsame und eine friedensreiche Gerechtigkeitsfrucht einbringende Züchtigung, die zur Theilnahme an der Heiligkeit Gottes, also zur Gottähnlichkeit erzieht; und sie sind darum die nothwendigen Kennzeichen der Gotteskindschaft. —

Der Vf. betrachtet die Schmähungen und Verfolgungen, welche die Christen um ihres Glaubens willen zu erdulden haben, auch noch unter einem andern Gesichtspunkt, indem er sie „die Schmach Christi“ (τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ) nennt (11, 26. 13, 13.). Es ruht diese Bezeichnung auf der Anschauung, daß Christus als der Stifter des neutest. Gottesreiches, wie er in den Tagen seines Fleisches mächtigen und thätlichen Widerspruch von den Sündern zu erdulden hatte, auch jetzt noch fortwährend von seinen Widersachern Anfeindung und Schmach zu tragen hat, und zu tragen haben wird, bis alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße hingelegt werden. Er selbst thront freilich in einer für seine Feinde unerreichbaren Höhe; aber die ihm geltenden Schmähungen und Anfeindungen fallen nun auf die welche seiner theilhaftig geworden sind. Wer also um Christi willen und in seiner Gemeinschaft geschmäht wird, der trägt an seinem Theile die Christum treffende, ihm geltende Schmach. —

Kann Jemand die Leiden, welche ihm widerfahren, unter diesem doppelten Gesichtspunkte betrachten, so wird ihm die, von dem Christen erforderte standhafte Ausdauer in denselben nicht schwer werden. —

---

*) Nur von dieser, nicht auch von der menschlichen kann nach dem Vorhergehenden die Rede sein. —

§. 94.

Der Abfall und seine Folgen.

In zahlreichen Stellen unseres Briefes wird nun aber die Möglichkeit vorausgesetzt, daß Christen, in welchen ein guter Anfang des Glaubenslebens vorhanden war, und welche schon im Besitz und Genuß der Güter des neuen Bundes standen, die im vorigen §. erörterte Hauptpflicht der neutest. Bundesglieder, die Pflicht in Langmüthigkeit und Standhaftigkeit, ihren Glauben und ihre Hoffnung festzuhalten bis an's Ende, unerfüllt lassen, in völligen Abfall gerathen und ihres Heiles für immer verlustig gehen können. Ja der Abfall vom christlichen Glauben ist nicht als eine blose Möglichkeit, er ist als eine den Hebräern ganz nahe liegende Gefahr, vor der sie sich ernstlich hüten müssen, dargestellt. —

Jene Möglichkeit ist schon in den zu Anfang des vorigen §. angeführten Stellen 3, 6. und 3, 14. ausgesprochen, da der Mangel an Treue und Eifer im Festhalten des Glaubens und der Hoffnung nach diesen Stellen die Folge haben kann, daß Christen, welche schon Christi theilhaftig geworden und dem Hause Gottes eingegliedert waren, schließlich doch nicht zu denen gehören welche Theilhaber an Christo sind und das Haus Gottes bilden. — Nach 10, 38. ferner kann auch einer den Gott (oder Christus) schon als einen Gerechten anerkannt hatte wieder zurückweichen, d. h. vom Glauben abfallen, so daß Gott keinen Gefallen mehr an ihm hat, und das ihm beschiedene Loos das Verderben ist*). Ganz offen und klar ist es aber in 6, 4 ff. und 10, 26. vgl. v. 29 ausgesprochen, daß es eine Gefahr des Abfalls auch für solche gibt welche schon im vollen Besitz und Genuß der neutest. Heilsgüter standen. Denn die offen vorliegende Thatsache, daß nur auf solche die in 6, 4. 5. gegebene Schilderung des vormaligen Zustandes der παραπεσόντες paßt, kann das dogmatische Vorurtheil nicht umstoßen; auch zeigt das πάλιν in v. 6 unwidersprechlich,

---

*) Das Subject zu ὑποστείληται ist nämlich ὁ δίκαιός μου.

daß von Leuten die Rede ist, welche schon einmal zur Sinnesänderung erneuert waren; und in 10, 26 ff. spricht der Vf. ebenso unzweideutig von Abgefallenen, welche eine lebendige Erkenntniß der Wahrheit empfangen und die heiligende Kraft des Blutes Christi und die Wirkungen des Geistes der Gnade durch eigene Erfahrung kennen gelernt hatten. — Die Hebräer selbst waren ja auch Christen, die früher offenbare Beweise eines in ihnen vorhandenen kräftigen Glaubenslebens gegeben hatten (vgl. 6, 10. 10, 32 ff.); und dennoch verräth der Vf. die ernstlichste Besorgniß, sie könnten sich der Sünde des Abfalls schuldig machen, — eine Besorgniß, die auch durch den Gedanken, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit ihres früheren Thuns und ihrer gegen seinen Namen bewiesenen Liebe nicht vergessen, und ihnen seinen Beistand nicht entziehen werde (6, 10.), nur gemildert (6, 9.)', aber nicht gehoben werden kann (6, 12.). Es steht also fest: es kann nach der Lehre unseres Briefes vorkommen, daß solche welche schon wirklich durch Sinnesänderung und Glauben, durch die Besprengung mit dem Blute Christi und durch den Empfang des heiligen Geistes in den neuen Bund aufgenommen worden sind, und eine Zeitlang im Besitz der Güter des neuen Bundes gelebt haben, nicht im Bundesverhältnisse mit Gott bleiben, wie die Israeliten in der Wüste nicht im Bunde Gottes geblieben sind (8, 9.). — Wie reimt sich nun mit dieser Lehre die andere, nach welcher gerade das ein Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten ist, daß jener nicht wie dieser durch die Bundbrüchigkeit des Bundesvolkes aufgelöst werden soll (8, 9.)? Und wie ist ein Abfall möglich, wenn doch die neutest. Bundespflichten von Gottes Finger in die Herzen der Bundesglieder geschrieben sind (8, 10.)? Wir haben die Antwort auf diese Fragen schon zu Anfang des vorigen §. kurz angedeutet. Die Forderungen, welche Gott an die Christen stellt, üben allerdings eine Macht aus über ihre Herzen; sie stehen keinem wahrhaft gläubigen Christen äußerlich als blose Forderungen gegenüber, sondern als in die Herzen geschriebene sind sie ein kräftiger innerer Antrieb

zur Erfüllung des Willens Gottes. Davon ist gerade die im vorigen §. erörterte Hauptforderung Gottes an die Glieder des neuen Bundes das einleuchtendste Beispiel. Unmöglich kann einem Christen, der da weiß, was er an seinem Glauben und an seiner Hoffnung hat, einem Christen, der die Gnadenerfahrungen, welche 6, 4 f. beschrieben sind, gemacht hat, die Bundespflicht seinen Glauben und seine Hoffnung festzuhalten bis an's Ende als eine ihm äußerlich gegenüberstehende Forderung Gottes erscheinen; sein Herz sagt es ihm, daß er nicht anders thun darf, und nicht anders thun kann, als diese Bundespflicht erfüllen. Er bebt zurück vor dem Gedanken, daß er das liebliche Gotteswort und die Kräfte der zukünftigen Welt nicht mehr schmecken, daß er Christi nicht mehr theilhaftig sein, nicht mehr durch ihn zu Gott nahen, nicht mehr an den Hoffnungsanker, der in's Allerheiligste hineinreicht, sich halten sollte. Was die Bundespflicht ihm gebietet, das ist auch seines eigenen Herzens tiefstes und ernstlichstes Verlangen; er fühlt sich mächtig dazu angetrieben. Darum kann auch eine Verletzung dieser Bundespflicht, ein Abfall vom Glauben, ein Wegwerfen der freudigen Zuversicht zu Gott, ein Aufgeben der Hoffnung bei einem wahren Christen erst dann vorkommen, wenn er diesen kräftigen innerlichen Antrieb zur Erfüllung der Bundespflicht überwunden und ertödtet hat. Aus Schwachheit und Uebereilung oder gar ganz unwissentlich kann er die Sünde, durch welche er aus dem Bundesverhältnisse mit Gott heraustritt, gar nicht begehen. Sein Abfall kann nur ein wissentliches und willentliches, ein muthwilliges Sündigen sein (ἑκουσίως ἁμαρτάνειν 10, 26.), für welches er keinerlei Entschuldigung hat. Ein solches muthwilliges Sündigen ist aber allerdings möglich; denn Gott übt ja keinen dem freien Willen des Menschen Gewalt anthuenden Zwang aus, wenn er seinen Willen in des Menschen Herz schreibt; auch gegen die kräftigsten inneren Antriebe zur Erfüllung des göttlichen Willens kann der Mensch vermöge seiner Freiheit, welche von Gott — wenn der Ausdruck erlaubt ist — allezeit respectirt

wird, einen sündlichen Willensentschluß aufrecht erhalten. Und so kann er denn auch, muthwillig sündigend, seinen Glauben aufgeben und sein Heil mit Wissen und Willen von sich werfen, so unbegreiflich und wahnwitzig ein solches Thun auch erscheinen mag. Die Möglichkeit des Abfalls und des Verlorengehens bleibt also für jeden Christen auf jedem Schritte seines Glaubenslebens als ernste Warnung stehen; sie ist durch die Vollkommenheit des neuen Bundes und durch das in die Herzen geschriebene Gesetz nicht schlechthin ausgeschlossen. Nur das bringt die verheißungsmäßige Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten mit sich, daß jener alles in sich schließt, was den Menschen davor bewahren kann, daß diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werde, daß Gott selbst ihm das Begehen der Sünde des Abfalls so viel als möglich erschwert hat, und daß sie nur ἑκουσίως begangen werden kann, während im alten Bunde bei seinem auf steinerne Tafeln geschriebenen Gesetz keine solche den Abfall möglichst verhütende Vorsorge getroffen war. — Daß jene allerdings für jeden Christen vorhandene Möglichkeit nicht in so weitem Umfange zur traurigen und schrecklichen Wirklichkeit werden kann, daß das Fortbestehen eines im Bundesverhältnisse mit Gott stehenden neutest. Gottesvolkes in Frage gestellt würde, liegt in der Natur der Sache, und ist durch die Verheißung Gottes verbürgt. —

Der Abfall vom Christenglauben kann, wenn ihm wirklich eine lebendige Erkenntniß der Wahrheit vorausgegangen ist, nur ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν sein; damit ist aber nicht gesagt, daß das Begehen dieser muthwilligen Sünde nicht allmählig sich vorbereite, und daß nicht auch ein Betrug der Sünde (3, 13.) mit unterlaufe. Je mehr Jemand, dem inneren Antrieb des Geistes zuwider, es unterläßt auf das gehörte Wort zu achten (2, 1.), und gleichgiltig wird gegen das ihm dargebotene und geschenkte Heil (2, 3.), je sicherer er wird, indem er die Furcht, daß er hinter dem Ziele der verheißenen Gottesruhe zurückbleiben, d. h. dasselbe nicht er-

reichen könnte, aus seinem Herzen verbannt (4, 1.) *), je mehr er in dem Eifer, den Glauben und die freudige Selbstgewißheit der Hoffnung bis an's Ende festzuhalten, nachläßt (vgl. 4, 11. 3, 6. 14. 6, 11.), um so mehr wird er stumpf und träge (νωθρός 6, 12.), um so mehr gewinnen die vergänglichen Güter dieser sichtbaren Welt (irdischer Besitz, Befriedigung des sinnlichen Begehrens, äußerliches Wohlsein, ruhiges, von Leiden, Schmach und Verfolgungen ungetrübtes Leben) wieder Macht über sein Gemüth, um so leichter wird es der Sünde ihn durch den flüchtigen Genuß, den sie in Aussicht stellt, zu betrügen, um so mehr wird er geneigt, dem schon oft unterdrückten inneren Antrieb zum Festhalten seines Glaubens zum Trotz, in irdischer und fleischlicher Gesinnung seine Gotteskindschaft, sein Recht zu dem Thron der Gnade zu nahen und sein Erbrecht auf die messianischen Heilsgüter um äußeren Vortheils willen freiwillig dahinzugeben (12, 16.).

Die muthwillige Abfallssünde bereitet sich also allerdings psychologisch vor. Sie ist die Frucht einer ganzen Reihe von einzelnen muthwilligen und unbereut gebliebenen Sünden, das schließliche Resultat einer ganzen Reihe von Untreuen und gewaltsamen Unterdrückungen der Antriebe des h. Geistes. — Was bisher über den Abfall als ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν gesagt wurde, erklärt uns vollkommen die Art, in welcher sich der Vf. über die furchtbare Größe dieser Sünde aller Sünden (vgl. 10, 26. 11, 25. 12, 4.) und über ihre schrecklichen Folgen ausspricht. —

Schon in 6, 6. nämlich bezeichnet er dieselbe nicht blos als ein παραπίπτειν, sondern characterisirt auch das Verhalten der Abgefallenen als ein fortwährendes **) Wieder-

*) Zu den Worten δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. und Delitzsch. Gegen die unrichtige Deutung, welche Ebrard und Moll (a. a. O. II. S. 19), nach dem Vorgange Schöttgen's den Worten geben wollen, vgl. besonders Lünem. und Delitzsch. —

**) Beachte die auf das part. aor. folgenden partt. praes. und vgl. darüber Delitzsch. —

kreuzigen des Sohnes Gottes. Denn wer, nachdem er Christi theilhaftig geworden war und die 6, 4. f. geschilderten Gnadenerfahrungen gemacht hatte, sich wieder vom Christenglauben abwandte und mit dem ungläubigen Judenthum gemeinschaftliche Sache machte, der erklärte damit gegen sein eigenes besseres Wissen, daß Jesus sich fälschlich für den Sohn Gottes und den Stifter eines neuen Bundes ausgegeben habe; er bestätigte also an seinem Theile das Kreuzigungsurtheil, welches über Christum, als über einen Gotteslästerer ausgesprochen worden war, stimmte ein in den Widerspruch, den er von den Sündern zu erdulden hatte (12, 3.), und riß sich damit freiwillig von aller Gemeinschaft mit Christo los (ἑαυτοῖς) *). Und durch ein solches Verhalten stellte er den Sohn Gottes gleichsam zur öffentlichen Beschimpfung aus; er that damit das Seine, um ihn der Schmach und dem Hohne der Welt preiszugeben (παραδειγματίζειν). — Ausführlicher characterisirt der Vf. in 10, 29. den Abfall**) als einen frechen, muthwilligen Bundesbruch, als eine Verwerfung und Profanation des Heiligsten, was es im neuen Bunde gibt. Wer muthwillig aus dem neutest. Bundesverhältniß wieder herausgetreten und in's Judenthum zurückgefallen ist, der hat den neutest. Bundesmittler, den erhabenen Sohn Gottes mit Füßen getreten; er hat das Blut des neutest. Bundesopfers, obschon er seine heiligende Kraft erfahren hat, als er bei seinem Eintritte in den neuen Bund damit besprengt wurde, für unrein (κοινόν) geachtet***), indem

*) Vgl. über die Bedeutung des Wortes ἑαυτοῖς Bleek und Delitzsch. —

**) Die Meinung Stier's (II. S. 26 ff.), es sei in 10, 26—31 nicht blos von Abgefallenen, sondern auch von beharrlich Ungläubigen die Rede, nöthigt ihn zu unrichtiger Deutung von v. 26 (Erkenntniß der Wahrheit) und v. 29. Nur unter den ὑπεναντίοι in v. 27 sind die beharrlich Ungläubigen mit zu verstehen. —

***) Κοινόν kann das Gewöhnliche im Gegensatz zum Heiligen heißen; es kann sich aber mit dem Begriff des Gewöhnlichen auch der des Unreinen verbinden. Dies ist sicher hier der Fall, wie Tholuck, Ebrard und Lünem. anerkennen, während Bleek, De Wette und Delitzsch bei der Bedeutung: „gewöhnlich" stehen bleiben. —

er es als Missethäterblut ansehen wollte; und den Geist der Gnade, dessen er als ein Glied des neutest. Bundesvolkes theilhaftig geworden, und in dem ihm die Gnade Gottes zu eigen gegeben war, hat er übermüthig und geringschätzig wieder von sich gewiesen und ihn verhöhnt. Diese Characteristik des Abfalls verräth besonders deutlich, daß der Vf. von einem ἑκουσίως ἁμαρτάνειν spricht; denn das Mitfüßentreten des Sohnes Gottes, welches uns schon durch 6, 6. (vgl. auch Joh. 13, 18.) erklärt ist, deutet auf eine entschiedene Feindschaft, auf einen ingrimmigen Trotz und einen frechen Hohn gegen den als Gottessohn erkannten Christus hin; das dem κοινὸν ἡγησάμενος contrastvoll zur Seite tretende ἐν ᾧ ἡγιάσθη macht bemerklich, wie sehr die Art, in welcher der Abgefallene das neutest. Bundesblut betrachtet, mit seiner eigensten Erfahrung im Widerspruch steht; und das ἐνυβρίζειν schließt ein widerwilliges Abweisen der Wirkungen des Geistes der Gnade, ein gewaltsames Sich-ihrer-erwehren in sich. — Daß und warum der Vf. den Rückfall in das Judenthum einen Abfall von dem lebendigen Gotte nennt (3, 12.) und ihn dem Abfall von Jehova zu den Götzen gleichstellt (12, 15. 16.: ῥίζα πικρίας, πόρνος) ist schon früher (S. 155 ff.) erörtert worden; und in welchem Sinne der Abgefallene in 12, 16. als ein Hurer und profaner Mensch (βέβηλος) mit Esau verglichen wird, der in thierisch-gemeiner Gesinnung um eine einzige Speise sein Erstgeburtsrecht hingab, geht aus dem hervor was schon oben im Hinblick auf diese Stelle bemerkt worden ist. —

Unter den schrecklichen Folgen eines solchen Abfalls ist vor Allem die Unmöglichkeit zu nennen, den Abgefallenen abermals zur Sinnesänderung zu erneuern (6, 6.). Es findet ein solcher keinen Raum mehr für die Sinnesänderung; die ihm dafür gegebene Frist ist abgelaufen; und wenn er auch hernach gerne die den Christen verheißenen Güter ererben möchte, ja selbst unter Thränen ihrer theilhaftig zu werden suchte, so kann er dadurch dem Verwerfungsurtheile Gottes, durch welches er des Heils verlustig wird

und der ἀπώλεια anheimfällt, nicht mehr entgehen. Ein typisches Warnungsexempel hierzu ist die Geschichte Esau's; denn dieser wollte, nachdem er zuvor sein Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht dahingegeben hatte, zu der Zeit, da die Folgen dieser Handlung an den Tag treten mußten, den Segen ererben, als ob er trotzdem immer noch einen Anspruch an denselben machen könnte; aber er wurde (von seinem Vater und von Gott) verworfen, obwohl er ihn (den Segen) unter Thränen begehrte; denn es war zu spät zur Sinnesänderung (12, 17.)*). — Die eben angeführte Stelle: 12, 17. sagt übrigens zunächst Nichts von der subjectiven (psychologischen) Unmöglichkeit der abermaligen Sinnesänderung eines Abgefallenen; sie sagt auch von Esau nicht, daß ihm die μετάνοια nicht mehr möglich gewesen sei; sie läßt es ganz dahingestellt, ob Esau wirklich seinen Sinn geändert hatte, oder nicht, und ob — in der Anwendung des Exempels — der Abgefallene seinen Sinn noch ändern kann oder nicht. Sie bezeugt nur ganz einfach, daß Esau, nachdem er einmal sein Erstgeburtsrecht verscherzt, und nachdem — was in gottgeordnetem causalem Zusammenhang damit steht — Jacob statt seiner den Segen empfangen hatte, gleichsam keinen Raum mehr fand, wo er seine μετάνοια hätte hinstellen können; daß, gleichviel ob er seinen Sinn änderte oder nicht, die Zeit abgelaufen war, in der eine Sinnesänderung überhaupt noch Berücksichtigung finden konnte. — Sie bezeugt also in Beziehung auf die Abgefallenen, daß ihnen, nachdem sie einmal die Würde und das Erbe, das ihnen als Erstge-

*) Die von Tholuck, Ebrard und Lünem. vertretene Ansicht Beza's, nach welcher man unter der μετάνοια die Sinnesänderung nicht Esau's, sondern Isaak's zu verstehen hätte, können wir aus den von Bleek, De Wette und Delitzsch dawider geltend gemachten Gründen nicht billigen. Dann kann aber auch αὐτήν nicht mit De Wette auf μετανοίας, sondern nur auf das allerdings etwas entfernt stehende τὴν εὐλογίαν bezogen werden; — eine Beziehung, die jedem Leser durch Gen. 27, 38. nahe gelegt ist. Vgl. gegen die De Wette'sche Auffassung die Bemerkungen Lünem's. —

borenen im geistlichen Sinne zukam, muthwillig verschleudert haben, von Gott keine Frist zur Sinnesänderung gelassen ist; die Zeit ist für sie abgelaufen, in der dieselbe bei Gott überhaupt noch Berücksichtigung findet. Es gibt hiernach für jeden Menschen nur **eine** Zeitperiode der Vorbereitung für das Antheilbekommen an Christo und den Empfang der Erkenntniß der Wahrheit, in welcher die Sinnesänderung ihre von Gottes Gnade ihr zugewiesene Stelle hat; diese Zeitperiode kann wohl kürzer oder länger sein; aber wiederholen kann sie sich in dem Leben eines Menschen nicht; es gibt nach dem Empfang der Erkenntniß der Wahrheit keine zweite Zeit der Langmuth und Geduld, in welcher Gott bereit steht den wieder abgefallenen Sünder mit offenen Armen aufzunehmen. Ein solcher hat vielmehr sein Schicksal unwiderruflich entschieden; er ist und bleibt von Gott verworfen. — Die Frage, ob bei den Abgefallenen eine wirkliche Sinnesänderung zum zweitenmale stattfinden könne oder nicht, erscheint hiernach als eine Frage von untergeordneter Bedeutung, und ist — wie bemerkt — in 12, 17. gar nicht in Betracht gezogen. — Dagegen wird diese Frage durch 6, 6. allerdings verneinend beantwortet. Das ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν besagt ja ausdrücklich, daß bei Abgefallenen eine abermalige Erneuerung, welche Sinnesänderung zur Folge hat, subjectiv oder psychologisch schlechthin unmöglich ist*). Der

*) Eine Milderung dieses ernsten Wortes ist durchaus unstatthaft; denn das ἀδύνατον für eine rhetorische Uebertreibung auszugeben, ist mindestens sehr willkürlich; und wenn man den inf. act. ἀνακαινίζειν betonen möchte, der nicht so, wie es der inf. pass. thun würde, alle Möglichkeit der Wiedererneuerung schlechthin ausschließe, also den Ausweg offen lasse anzunehmen, daß es zwar für menschliche Lehrer, nicht aber für Gott (Matth. 19, 26.), unmöglich sei solche Abgefallene wieder zu erneuern so braucht man — um von andern Gegengründen zu schweigen — nur auf die Begründung v. 7 f. hinzublicken, um zu erkennen, wie wenig eine solche Auffassung im Sinne des Vf's ist und dem Zusammenhange gerecht wird. — Ueber die Bedeutung, welche die Stelle Hebr. 6, 4 ff. in den Streitigkeiten der alten Kirche gehabt, und über die Mißdeutung, welche sie namentlich von Seiten der orthodoxen Kirchenväter erfahren hat, vgl. Bleek, III. S. 173 f.; Tholuck, S. 266 f.; Delitzsch, S. 223 f. —

Abfall nach solchen Gnadenerfahrungen, wie sie 6, 4 f. beschrieben sind, ist nothwendigerweise eine so totale Verhärtung und Verstockung des Herzens, daß selbst das lebendige und kräftige Gotteswort nicht zum zweitenmale eine erneuernde Wirkung auf dasselbe ausüben kann. Dieser Ausspruch ergänzt also den in 12, 17.; er gibt uns den Aufschluß, daß für die Abgefallenen nicht nur die Frist, innerhalb welcher ihre Sinnesänderung noch von Gott berücksichtigt wird, abgelaufen, sondern auch eine abermalige wahre Sinnesänderung zur Unmöglichkeit geworden ist. — Aber diese subjectiv-psychologische Unmöglichkeit der abermaligen Sinnesänderung wird hier (6, 7 f.) alsbald wieder als eine Folge des über die Abgefallenen ergehenden göttlichen Verwerfungsurtheils dargestellt. Denn der Vf. begründet sie in den Gleichnißworten: „Ein Land, welches den oftmals darauf herabkommenden Regen eingesogen hat und dann Gewächse gebiert, welche denen nützlich sind, um deren willen es eben bebaut wird, wird des Segens Gottes theilhaftig; wenn es dagegen Dornen und Disteln hervorbringt, so ist es verworfen und dem Fluche nahe, und sein Ende*) ist, daß es nicht etwa blos ausdorrt, sondern wie Sodom und Gomorra (vgl. Deut. 29, 22.) durch Feuer und Schwefel verbrannt wird.“ Der Sinn dieser nicht völlig innerhalb der Grenzen des Gleichnisses sich haltenden, sondern schon in das Gebiet des versinnbildeten Gedankens übergreifenden Worte ist klar. Christen, welche reiche Gnadengaben empfangen und in sich aufgenommen haben, und nun in ihrem ganzen Verhalten Früchte bringen, wie Gott sie von ihnen erwarten muß, Früchte, welche zur Ehre Gottes gereichen, werden von Gott gesegnet; wenn sie aber statt dessen einer aufschießenden, bitteren und giftigen Wurzel gleichen (12, 15.), wenn sie, im grellsten Widerspruch mit dem was man von ihnen erwar-

*) Das Relativum ἧς beziehen wir mit Lünem. und Delitzsch nicht auf κατάρας (Bleek), sondern auf γῆ zurück; über die Construction des Relativsatzes vgl. Delitzsch. —

ten sollte, abfallen, so gehen sie der schon empfangenen und aller weiteren Gnadenmittheilungen verlustig; sie sind dann schon verworfen (ἀδόκιμος vgl. ἀπεδοκιμάσθη in 12, 17.), und dem Fluche nahe, und ihr Ende ist die Verdammniß. — Weil also das Verwerfungsurtheil Gottes über sie schon feststeht und also auch ihr Loos schon endgiltig entschieden ist, darum ist es unmöglich, daß noch eine wahre Sinnesänderung bei ihnen eintritt. Denn eine solche kann nach S. 694 f. nur in Folge einer die Erneuerung der Gesinnung bewirkenden Gnadenthat Gottes zu Stande kommen *). —

Die Folgen davon, daß den Abgefallenen eine abermalige Sinnesänderung unmöglich, und daß überhaupt die für die Sinnesänderung bestimmte Frist für sie verflossen ist, sind schon in den bisher erörterten Stellen angedeutet. Der Abgefallene hat nicht nur das einmal gekostete und doch verschmähte Heil und den Segen des messianischen Erbes unwiederbringlich verloren (12, 17.); er ist nicht nur von der Theilnahme an der Erfüllung der Verheißungen für immer ausgeschlossen (4, 1.); sondern er verfällt auch in Folge des über ihn ausgesprochenen Verwerfungsurtheils und Fluches (6, 8.) dem positiven Strafgerichte Gottes; er fällt, indem er ebenso wie die Israeliten, deren Glieder in der Wüste verfielen (3, 17.) ein Warnungsbeispiel des Ungehorsams darstellt (4, 11) **). — Eine Sühnung seiner Sünde und Abwendung der ihr gebührenden Strafe ist nicht möglich; denn nach der Verwerfung des Opfers Christi bleibt ihm kein, seine Sünden sühnendes Opfer; ein solches ist eben nur das Opfer Christi; und dies einzige, wahre Sühnopfer kommt ihm, dem muthwilligen Sünder, nicht mehr zu gut. Es

---

*) Das psychologische Gesetz, nach welchem der Mensch durch einen solchen Abfall „sich selber im Innersten zerstört, und zum Glauben untüchtig gemacht hat" ist also in der objectiven Ordnung der göttlichen Strafgerechtigkeit begründet; im Widerspruch mit unserer Stelle leugnet dies Stier I. S. 164. —

**) Gegen die Lünem.'sche Erklärung des Zwecksatzes in 4, 11. vgl. Delitzsch. —

bleibt ihm also nur eine unaussprechlich furchtbare Erwartung des unabwendbaren Gerichts und — am Ende (vgl. 6, 8.) — der Eifer des Feuers, das die Widerwärtigen verzehren wird (10, 26 f.).

Die Ueberzeugung von der Unabwendbarkeit und eine Vorstellung von der furchtbaren Größe der Strafe des Abgefallenen, von deren Vorahnung seine Seele schon jetzt mit unbeschreiblicher, qualvoller Bangigkeit erfüllt ist, sucht der Vf. in einem Schluß a minori ad majus durch Hinweisung auf die unerbittliche Strenge, mit welcher schon die Uebertretungen des mosaischen Gesetzes bestraft wurden, zu wecken (vgl. 2, 2 f. 10, 28 ff.). Wenn schon jede Uebertretung und jeder Ungehorsam gegen das durch Engel geredete Wort gerechte Vergeltung fand, wenn insbesondere an jedem, der (z. B. durch Götzendienst, vgl. Deut. 17, 2—7.) das Gesetz Mosis übermüthig und frevelhaft bei Seite setzte (also muthwillig das alttest. Bundesverhältniß zerriß), ohne Erbarmen die Todesstrafe vollzogen wurde, wie könnte ein Verächter des neutest. Heils der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes entrinnen! und wie viel ärger wird die Strafe sein, deren er wegen seiner viel größeren Sünde, wegen seines frechen und muthwilligen Bruchs des neuen Bundes werth geachtet werden wird! Denn daß Gott vergeltendes Gericht üben wird, ist ja unzweifelhaft gewiß (10, 30.); und es ist furchtbar, diesem Richter, dem lebendigen Gotte, der ein fressendes Feuer ist (12, 29.), in die Hände zu fallen (10, 31.). —

§. 95.

Die Verpflichtung, nach der τελειότης zu streben.

Zu vgl.: * 1) Gebh. Th. Meyer: De tribus novellorum nascentis ecclesiae initiamentis, catechesi, baptismo et manuum impositione. Helmst. 1690.

* 2) Baumgarten-Crusius: Observationes in ep. ad Ebr. 6, 1. 2. Jen. 1827.

3) Derselbe: **Meletemata in Ebr. 6, 1. 2. atque 2 Petr. 1, 19—21.** in seinen **Opuscc. theol. p. 129—141.**

Alle diese Dissertationen enthalten falsche Auslegungen der Stelle Hebr. 6, 1 f. —

Alles was der Vf. von dem Character und den schrecklichen Folgen der Sünde des vollständigen Abfalls sagt, hat den Zweck die Leser zur Erfüllung der ersten und hauptsächlichsten Bundespflicht des neutest. Gottesvolkes zu bewegen; sie dazu zu bewegen, daß sie ihre Glaubenszuversicht in der Lebendigkeit und Intensität ihres Anfangs festhielten bis an's Ende. Es gibt nun aber natürlich auch noch andere Bundespflichten. Ein Christ hat nicht nur zu bewahren, was er schon hat, seitdem er gläubig geworden ist, sondern er hat auch zu erstreben, was er noch nicht hat, so lange er noch nicht vollkommen ist. Er muß nicht nur bleiben, was er ist, sondern er muß auch immer mehr werden, was er sein soll. So gewiß es ist, daß schon beim allerersten Anfang eines wirklichen Glaubenslebens Manches vorhanden ist, was einem Christen nimmermehr verloren gehen soll, wie z. B. die Lebendigkeit und Freudigkeit der eben in ihm auflebenden Glaubenszuversicht, eben so gewiß ist es auf der andern Seite, daß es bei ihm zu einem Fortschritt über den anfänglichen Stand seines Glaubenslebens kommen muß. Denn ein eben gläubig gewordener, eben in den neuen Bund aufgenommener Christ ist natürlich noch nicht das was er eben durch die Wirkung der im neutest. Gottesreiche waltenden Kräfte der zukünftigen Welt und durch die Gnadenerfahrungen, welche er als ein Glied des neutest. Bundesvolkes macht, werden soll. Anfangs gleicht er noch einem unmündigen Kinde, das erst nach und nach zu der Selbständigkeit und Reife des Mannesalters heranwächst.

Das Streben über den anfänglichen Stand des Glaubenslebens hinauszukommen, aus einem νήπιος ein τέλειος zu werden, ist deßhalb die zweite Bundespflicht des neutest. Gottesvolkes. — Eine Characteristik der νήπιοι und der τέλειοι finden wir in der Stelle 5, 11. — 6, 3.;

doch faßt der Vf. dabei nicht die Verschiedenheit ihres Gesammtzustandes, sondern nur die Verschiedenheit des Zustandes ihrer Erkenntniß und Erkenntnißfähigkeit in's Auge; wie denn auch der ganze Unterschied zwischen νήπιοι und τέλειοι in unserem Briefe und anderwärts mit fast ausschließlicher Beziehung auf die Erkenntniß und das Verständniß der christlichen Wahrheit gemacht wird. Nach diesem Sprachgebrauche ist also das Streben nach der τελειότης nur die **eine** dem Gebiete der Erkenntniß zugehörige Aufgabe, welche den Christen durch jene zweite Bundespflicht gestellt ist. —

Wer zum Glauben gekommen ist, hat damit die ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας empfangen (10, 26.); aber er ist vorerst nur ein νήπιος. Das Fundament ist bei ihm gelegt, aber auf diesem Fundamente muß nun weiter gebaut werden. Seine Erkenntniß der Wahrheit ist erst eine Erkenntniß der ersten Elemente der Gottesworte (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ 5, 12.); nur die Anfangslehre von Christo (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος 6, 1.) ist ihm mitgetheilt. Und diese Anfangslehre, die leichteren grundlegenden und an die bisherigen Anschauungen des Gläubiggewordenen thetisch oder antithetisch am leichtesten anknüpfbaren Lehren sind auch vorerst die geistliche Nahrung, deren er bedarf, und die ihm dienlich ist; dagegen ist er für die Mittheilung höherer und tieferer Erkenntnisse, z. B. für die Belehrung über das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks noch nicht reif; seine geistliche Fassungskraft ist noch nicht geübt, und er ist noch unerfahren im Worte der Gerechtigkeit, d. h. im Evangelium (5, 13.). Er gleicht einem unmündigen Kinde, das der Milch bedürftig ist, dagegen feste Speise noch nicht vertragen kann. — Der Vf. gibt uns selbst darüber Aufschluß, was er (natürlich im Hinblick auf die Verhältnisse einer aus vormaligen Juden bestehenden Gemeinde) *) zu den Elementen der Worte Gottes rechne. Es ist

*) Geschichtlich begann die Predigt des Evangeliums mit der Aufforderung zur Buße und zum Glauben; vgl. Marc. 1, 15., auch Act.

nach 6, 2. die Belehrung über die Taufe und Handauflegung, und über die Auferstehung der Todten und das ewige Gericht; also eine Belehrung, welche auf der einen Seite die Bedeutung und Wirkung der äußeren Handlungen, durch welche ein Mensch in die Gemeinde des neutest. Bundesvolkes aufgenommen wird, und auf der andern Seite die großen Thatsachen, welche den Schluß der Geschichte dieser Gemeinde und der Geschichte überhaupt bilden, zum Gegenstande hat. Die Erkenntniß dieser vier Lehrstücke bildet neben und nach der Sinnesänderung und dem gläubigen Vertrauen auf Gott das Fundament des christlichen Glaubenslebens und der weiteren Heilserkenntniß. Der Inhalt dieser Lehrstücke, und außerdem was zur Abkehr von den todten Werken und zur gläubigen Hinkehr zu Gott bewegen soll, das ist die den Unmündigen nöthige und dienliche Milch. —

Der Christ soll aber nicht immer der Milch bedürftig sein; er soll nicht im Zustande der Unmündigkeit und Unerfahrenheit im Worte der Gerechtigkeit bleiben. Mit der Zeit muß es mit ihm dahin kommen, daß er nicht mehr nöthig hat, die Verkündigung von Christo, mit welcher man den Anfang macht, fort und fort zu hören; durch den fortwährenden Genuß dieser für die Unmündigen bestimmten Milch

---

17, 30 f. 19, 4. 20 f. — Daß dann namentlich bei bisherigen Juden eine Belehrung über die christliche Taufe in ihrem Unterschiede von andern Taufen und über die Handauflegung nothwendig war, erhellt aus Act. 18, 25. u. 19, 1—7.; vgl. auch Act. 2, 38. — Und daß endlich die Lehre von der Todtenauferstehung und dem ewigen Gerichte einen Hauptbestandtheil der grundlegenden apostolischen Predigt bildete, zeigen die Stellen Act. 4, 2. 23, 6. 24, 14 f. 25. und bes. Act. 10, 41 f. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß wir unter den aufgezählten Lehren, wenn sich diese auch — wie oben bemerkt wurde — thetisch oder antithetisch an jüdische Lehren anknüpften, doch specifisch christliche Lehren zu verstehen haben. — Unter andern Verhältnissen, wo es sich z. B um die Unterweisung von bisherigen Heiden oder von Christenkindern handelt, können natürlich auch noch andere Lehren zu den Catechismuswahrheiten gerechnet, oder statt einer oder der andern der aufgezählten Lehren andere genannt werden. —

würde wohl sein Leben nothdürftig erhalten, aber seine Kraft würde dadurch nicht wachsen *). Zur Mehrung seiner Kraft bedarf er der festeren Speise, einer zwar schwerer verständlichen, aber auch tiefer gehenden und das geistliche Leben mächtig fördernden Unterweisung in der christlichen Wahrheit; an sie muß er sich nach und nach gewöhnen; er muß seine geistlichen Sinne üben, ausbilden und schärfen, indem er sie gebraucht; auf dem gelegten Lebens- und Erkenntnißgrund muß er weiter bauen. Dadurch wird er mit der Zeit ein im Wort der Gerechtigkeit erfahrener τέλειος, dessen geistliche Sinne (Auffassungskraft, Verständnißvermögen, Urtheilskraft) wegen seiner durch Uebung erlangten Fertigkeit darauf wohlgeübt sind, in dem von verschiedenen Seiten her dargebotenen geistlichen Nahrungsstoff die heilsame und die schädliche Speise selbständig zu unterscheiden (5, 14.). Dann kann ihm die blose Milch nicht mehr genügen; zu selbständiger Erkenntnißreife gekommen, ist ihm feste Speise, wie z. B. die Belehrung über den neutest. Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, nothwendig und dienlich. —

Es ist eines Christen eigene Schuld, wenn er auf der Vorstufe christlicher Erkenntniß zurückbleibt; sein Mangel an Eifer im Streben nach der τελειότης ist es, der den Zustand der νηπιότης für ihn zu einem bleibenden macht. Ja dieser Mangel kann sogar zur Folge haben, daß Christen, die schon über den Standpunkt der Unmündigkeit hinausgeschritten waren, auf denselben zurücksinken. Und dies war bei den Hebräern der Fall. Sie hätten nicht nur im Ver-

---

*) „Wenn man die Bekehrungswege durchgegangen und aus einer generellen Erkenntniß das Heil in Jesu für seine schmachtende Seele erkannt und ergriffen hat, also Jesum über Alles lieb zu haben angewiesen worden ist, so ist es höchst nöthig zum Wachsthum in dem geistlichen Leben, zu immer tieferer Gründung in der Gemeinschaft mit Jesu, zu täglicher Speise für den Geist in der Erkenntniß Jesu genauer und tiefer zu forschen." Steinhofer in einem 1732 geschriebenen Briefe. Vgl. Knapp's Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Predigten Steinhofer's, S. XII. —

hältniß zu der Zeit, die schon vergangen war, seitdem sie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt waren, Lehrer Anderer sein können, sondern sie waren auch wirklich einmal so weit gekommen, daß sie der Unterweisung über die Elemente der Worte Gottes nicht mehr bedurften, und fähig waren die Belehrung über höhere Erkenntnißgegenstände richtig aufzufassen (vgl. πάλιν in 5, 12. und γεγόνατε in 5, 11. und 12.). Aber es war ein Rückschritt eingetreten: die Schärfe der geistlichen Fassungskraft war ihnen abhanden gekommen; sie waren so stumpfsinnig in Betreff des geistlichen Gehörsinnes geworden, daß es dem Vf. unseres Briefes als eine schwierige Aufgabe erscheint, von Christo, dem neutest. Hohepriester nach der Weise Melchisedeks *) in einer für sie verständlichen Weise zu ihnen zu reden (5, 11.). Sie begnügten sich so sehr mit dem Elementarischen der christlichen Erkenntniß, in welchem das Christenthum seine Anknüpfungspunkte an das Judenthum hat, und hatten auch (eben wegen dieser falschen Genügsamkeit) das rechte Verständniß der zu den Elementen gehörigen Heilswahrheiten in solchem Maaße verloren, daß ihnen wieder eine Belehrung darüber, was es mit diesen Elementen für eine Bewandtniß habe **), Noth that, und daß

*) So ist das περὶ οὗ mit Sebast. Schmidt und Lünem. aufzufassen. —

**) Wir lesen mit Tischendorf, Tholuck, De Wette, Moll (a. a. O. I. S. 4) und Delitzsch: τινα; dies τινα ist aber — wie De Wette richtig bemerkt hat — nach Luc. 10, 22. 24, 17. Joh. 10, 6. 16, 17. Act. 17, 19. zu verstehen. — Liest man mit Lachmann, Bleek, Ebrard und Lünem. τινά — wofür man nur das Eine geltend machen kann, daß der Gegensatz zu διδάσκαλοι εἶναι wahrscheinlich mache, daß der Vf. zu dem διδάσκειν ὑμᾶς ein handelndes Subject werde hinzugefügt haben, — so entsteht ein zu starker Sinn. Denn wenn es mit den Hebräern so weit gekommen war, daß sie von den Elementen Nichts mehr wußten, so hätte der Vf. nicht in 6, 1. sagen können: „lasset uns die Anfangslehre von Christo bei Seite lassen;" er hätte das zerstörte Fundament — wenn dies überhaupt noch möglich gewesen wäre (vgl. 6, 4 ff.), und im anderen Falle war jedes weitere Wort überflüssig — zuerst wieder legen müssen, bevor er seine

sie wieder der geistlichen Milch bedurften (5, 12.). — Da ihnen aber doch daran gelegen sein sollte, nicht immer Milch zu trinken, sondern auch die den τέλειοι zukommende feste Speise zu essen, so ermahnt sie der Vf. nach der τελειότης zu streben, und spricht seinen Vorsatz aus, mit Beiseitelassung der Anfangslehre von Christo, sie zu der τελειότης zu führen, und nicht abermals das Fundament zu legen (6, 1.) *). Er konnte trotz des vorhin geschilderten

---

Leser in der christlichen Heilserkenntniß weiter zu führen versuchte. — Hatten sie dagegen — nach der Accentuation τίνα — wohl noch eine Kenntniß der στοιχεῖα, aber kein rechtes Verständniß derselben und keine Einsicht darein, daß dieselben eben blose στοιχεῖα seien, so konnte der Vf. wohl hoffen, daß gerade eine Belehrung über die nicht zu den Elementen gehörige Wahrheit, von welcher er zu sprechen gedachte, ihnen auch zu einem besseren Verständniß und zu einer richtigen Betrachtungsweise der στοιχεῖα verhelfen werde. Jenes tadelnswerthe Sichgenügenlassen an den Elementen und der Mangel an Einsicht in das wahre Wesen derselben, hatte ja seinen Grund darin, daß die Hebräer es versäumten nach der τελειότης zu streben, daß sie namentlich, an die alttest. Versöhnungsanstalt sich haltend, sich keine Mühe gaben die Bedeutung des Todes und des Eingangs Christi in den Himmel verstehen zu lernen. Das Streben nach der τελειότης und insonderheit das Streben, den Tod Christi als einen Opfertod, und seinen Eingang in den Himmel als einen hohepriesterlichen Eingang in das wahrhaftige Allerheiligste zu begreifen, war daher das rechte, ja das einzig wirksame Mittel, durch welches die Hebräer auch wieder zum rechten Verständniß und zur rechten Betrachtungsweise der ihnen nicht unbekannten στοιχεῖα gelangen konnten. Darum konnte der Vf., trotz des in 5, 12. über sie ausgesprochenen Urtheils, die Ermunterung in 6, 1. an sie richten. —

*) Man hat die Worte 6, 1—3. weder mit Tholuck und De Wette einseitig als Ankündigung des Vorhabens des Vf's, noch mit Bleek, Ebrard, Lünem., Hofmann (I. S. 553) und Moll (a. a. O. I. S. 5 ff.) einseitig als Ermahnung an die Leser zu betrachten. Die diese beiden Ansichten zusammenfassende, richtige Auffassung hat Delitzsch aufgestellt und begründet. Darnach faßt sich der Vf. in den beiden Hauptsätzen φερώμεθα und ποιήσωμεν mit den Lesern so in eins zusammen, daß das φέρεσθαι ἐπὶ

Zustandes der νηπιότης, in welchen die Hebräer zurückgesunken waren, diesen Vorsatz aussprechen und ausführen, weil die Mittheilung der zur festen Speise gehörigen Lehre vom Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks, falls es ihm möglich wurde sie in einer für die Leser faßbaren Weise vorzutragen (5, 11.), nicht nur geeignet war, sie aus dem Zustand der νηπιότης herauszuführen und der τελειότης näher zu bringen, sondern auch mittelbar die

---

τὴν τελειότητα von beiden gilt, jedoch in verschiedenem Sinne: von den Lesern sofern sie nach der τελειότης streben sollen, von dem Vf. dagegen sofern er ihnen durch seine Belehrungen dazu behilflich sein will. Die Participialsätze haben zwar grammatisch dasselbe doppelseitige Subject wie die Hauptverba, logisch aber und in der Wahl der Ausdrücke beziehen sie sich überwiegend auf den Vf. — „Es liegt darin, sagt Delitzsch, nichts Unnatürliches; wir würden auch sagen können, wenn wir es mit zurückgebliebenen Schülern zu thun haben: laßt uns eifrig auf ein höheres Wissen bedacht sein, indem wir bei Seite liegen lassen das worüber ihr längst hinaus sein solltet." — Nur durch diese Auffassung werden die von Lünem. nicht gehörig beachteten Bedenken, durch welche Ebrard zu der unrichtigen Erklärung des καταβάλλεσθαι durch „zerstören, einreißen" getrieben worden ist, gehoben. — Das Διό in 6, 1. wird man logisch ganz passend finden, wenn man den Nachdruck beachtet, der auf das οὐ στερεᾶς τροφῆς in 5, 12. fallen muß, weil der Vf. die Absicht hat, den Lesern solche feste Speise zu reichen. Er hat ja eine Erörterung über das Hohepriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedeks angekündigt (5, 11.); er hat den Hebräern gesagt, es sei ihm schwer ihnen diese Belehrung in faßlicher Weise zu geben, weil sie eigentlich gar nicht fähig seien eine solche feste Speise zu genießen; denn sie seien noch νήπιοι; die feste Speise aber gehöre den τέλειοι. Auf alles dies (5, 11—14.) gründet sich auf der einen Seite die Ermahnung: strebet, da es doch gewiß sehr tadelnswerth ist, wenn ein Christ immer ein unmündiges Kind bleibt, nach der τελειότης, und zwar — nach dem Zusammenhang — zu dem besonderen Zwecke, damit meine Belehrungen nicht gar umsonst sind; und auf der andern Seite das Versprechen: ich will euch, da ihr noch so weit zurück seid, zur τελειότης führen, indem ich euch, die Anfangslehre bei Seite lassend, mit allem Fleiß die höhere Lehre vom Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks so verständlich als möglich mache. —

nöthige Belehrung darüber in sich schloß, was es mit den Elementen für eine Bewandtniß habe. Auch behandelt er sie ja damit nicht als τέλειοι, sondern nur als solche, welche, seiner Ermahnung folgend, τέλειοι werden, und deßhalb ihre geistlichen Sinne üben wollen. Doch ruht seine Ermahnung an die Leser und sein eigener Vorsatz auf der Voraussetzung, daß Gott noch das Gelingen dazu gebe, daß jene mittelst ihres Strebens und mittelst der Belehrungen, die er ihnen geben will, zur τελειότης gelangen (6, 3.); mit andern Worten: auf der guten Voraussetzung (vgl. 6, 9 f.), daß das Lebens- und Erkenntnißfundament, auf welchem die τελειότης ruhen muß, bei ihnen nur wankend geworden (5, 12.), aber noch nicht zerstört worden ist, daß also das Aeußerste, der völlige Abfall und die schrecklichen Folgen desselben, bei ihnen noch nicht eingetreten ist (6, 4 ff.). Denn die Erfüllung der ersten und hauptsächlichsten Bundespflicht ist natürlicherweise die Voraussetzung für die Erfüllung der Pflicht, nach der τελειότης zu streben; wer die empfangene, grundlegliche Erkenntniß der Wahrheit wieder wegwirft, kann unmöglich in der Erkenntniß der Wahrheit fortschreiten. —

Schließlich haben wir noch die Folgerungen zu beleuchten, welche Ritschl und Köstlin aus den eben betrachteten Aussprüchen des Vf's gezogen haben. Ritschl*) meint: der Glaubensbegriff gehöre nach dem Vf. zu den niederen Elementarbegriffen, während für Paulus die Darstellung des Glaubens eine die gewöhnliche Auffassung übersteigende (Röm. 1, 11.) und nur den Pneumatischen, nicht mehr Unmündigen zugängliche (1 Cor. 3, 1. 2.), höhere, geistige Mittheilung sei. Und indem der Vf. die Lehre vom Werke Christi als eine nur für die Vollkommenen bestimmte ansehe, stelle er die Gnosis der Pistis gegenüber, während nach Paulus die Gnosis ein nothwendiges Moment der Pistis selbst sei. Denn der letztere muthe jedem wahrhaft Glauben-

*) Vgl. Ritschl, 1te Aufl., S. 272 (in der 2ten zurückgenommen). —

den zu, das Verhältniß seines Glaubens zu der Gnade Gottes und zu dem Tode und der Auferstehung Christi zu wissen (Röm. 6, 3.), während unser Vf., welcher den Glauben nur auf Gott und die übersinnliche Welt beziehe, und die Deutung des Erlösungswerkes Christi nicht in den Glauben mit einschließe, die Lehre davon als etwas Höheres, als Gegenstand der specifischen Erkenntniß entwickle. — Im Wesentlichen übereinstimmend bemerkt Köstlin*): es sei unserem Vf. im Vergleich mit allen übrigen neutest. Schriftstellern der hohe Werth eigenthümlich, den er den στοιχεῖα gegenüber auf die τελειότης, auf eine über die einfache Bekanntschaft mit den Fundamentalartikeln hinausschreitende, höhere Auffassung, mit einem Worte der Pistis gegenüber auf die Gnosis lege; erst diese höhere Auffassung wolle er als τελειότης gelten lassen, während er die blose πίστις als etwas noch Unvollkommenes betrachte. — Diese Folgerungen sind in den Worten des Vf's nicht begründet. Denn in 6, 1. ist ja nicht von einer Lehre von der Sinnesänderung und vom Glauben die Rede; vielmehr gehört die Sinnesänderung und der Glauben selbst zum θεμέλιον; man kann also nicht sagen, daß der Vf. den Glaubensbegriff zu den niederen Elementarbegriffen rechne **). — Sodann — und dies gilt auch gegen die Bemerkungen Köstlin's — ist es nicht wahr, daß der Vf. auf die elementarischen Lehren (6, 2.) im Vergleich mit den höheren Erkenntnißgegenständen wenig Werth legt; er betrachtet sie ja, wie er ausdrücklich sagt, als θεμέλιον, als Erkenntnißfundament; und das Fundament ist doch wahrlich nicht minder wichtig, als das darauf ruhende Gebäude; auch tadelt er ja die Leser sehr darüber, daß ihnen das rechte Verständniß der Elemente abhanden gekommen ist ***). Wenn er ihnen aber auch die Christenpflicht vorhält, daß sie es hinsichtlich ihrer Glaubenserkenntniß nicht bei dem blosen

*) Abhandl. 1854, S. 403 f. —

**) Vgl. Hofmann, I. S. 553 f.

***) Vgl. Bleek, III. S. 121 f. —

Fundamente lassen dürften, sondern auf demselben weiterbauen müßten, so liegt hierin keine Herabsetzung des Fundaments. — Endlich ist in der ganzen Stelle nirgends die πίστις der γνῶσις gegenübergestellt. Nur die mangelhafte Glaubenserkenntniß der Unmündigen steht der tiefergehenden Glaubenserkenntniß der τέλειοι gegenüber. Auch dadurch, daß der Vf. die Lehre vom Werke Christi als eine für die τέλειοι bestimmte ansieht, nicht aber für die νήπιοι, welchen er doch die πίστις ἐπὶ θεόν zuschreibt, — stellt er nicht die Gnosis der Pistis gegenüber; macht auch das Erlösungswerk Christi nicht zum besonderen Gegenstand der Gnosis im Unterschiede von der Pistis *); sondern er setzt nur die Thatsache voraus, daß bei noch im Stande der Unmündigkeit befindlichen, ängstlich an der Einheit Gottes festhaltenden Judenchristen die fundamentale aber noch unentwickelte πίστις ἐπὶ θεόν vorhanden sein kann, ohne daß sich dieselbe schon zu einer wirklichen Glaubenserkenntniß von der Würde der Person Christi und von der Bedeutung seines Todes und seiner Erhöhung entwickelt hat. Für diese Thatsache war ja die Hebräergemeinde der lebendige Beweis. Hiernach steht nicht πίστις und γνῶσις, deren Sonderung dem Vf. gar nicht in den Sinn kommt, sondern nur das unentwickelte und mangelhafte Glauben und Erkennen der νήπιοι dem entwickelteren und vollständigeren Glauben und Erkennen der τέλειοι gegenüber. Von jenem zu diesem fortzuschreiten, das ist eben die erste durch die zweite Bundespflicht dem Christen gestellte Aufgabe. —

§. 96.
Der ἁγιασμός.

Die Verpflichtung nach einem Fortschritt über den anfänglichen Stand des Glaubenslebens zu trachten, schließt aber auch noch eine zweite dem Gebiete des Lebens zugehörige Aufgabe in sich. Wir können dieselbe kurz als ein Trachten nach dem ἁγιασμός bezeichnen. —

*) Vgl. Tholuck, S. 88. —

Die Glieder des neutest. Gottesvolkes sind zwar principiell ἡγιασμένοι (§. 66); der Wille Gottes ist ihnen in das Herz geschrieben. Auch sind sie als Gläubige in einem Zustande, der von Gott als ein Zustand der Rechtbeschaffenheit anerkannt wird, in welchem sie also Gott gefallen (vgl. §. 89). — Aber doch leben sie noch mitten in einer sündigen Welt, in welcher sie fortwährenden Versuchungen ausgesetzt sind (2, 18.). Sie sind noch behaftet mit Schwachheiten, welche ihr Herz den von außen kommenden Anfechtungen und Versuchungen zugänglich machen (4, 15.). Sie tragen noch manche sie beschwerende, und in ihrem Christenlaufe hindernde Last (ὄγκος) und sind von der Sünde sogar noch um und um umgeben, wie von einem bauschigen Gewande (12, 1.). Ihr actueller Zustand entspricht also dem noch nicht, was sie principiell schon sind. Daraus entspringt die Aufgabe nach fortgehender Heiligung (ἁγιασμός) zu jagen (διώκειν), da das vollendete Nahen zu Gott, das Schauen des Herrn, nur denen verstattet sein wird, die sich während ihres diesseitigen Christenlebens um die Heiligung ernstlich bemüht haben (12, 14.). Zu diesem Bemühen gehört ein entschiedenes Kämpfen gegen die Versuchungen, das Ablegen der eigenen Sünde (12, 1.), das Streben in allen Stücken einen löblichen Wandel zu führen (13, 18.) u. s. w. —

Doch ist der ἁγιασμός keineswegs ein Product der eigenen Anstrengungen der Christen. Vielmehr ist es Gott, der sie in jedem guten Werke geschickt macht, damit sie seinen Willen erfüllen können; er selbst wirkt in ihnen, was ihm wohlgefällig ist (13, 21.). Nur dadurch, daß die allmächtige Kraft des heiligen Gottes in ihnen wirkt, werden sie mehr und mehr geheiligt. Ja ihre Heiligung ist wesentlich nur ein wachsendes Antheilbekommen an der Heiligkeit Gottes; Gott theilt dieselbe mit, und der Christ nimmt sie mehr und mehr in sich auf. Wie sein neues, geheiligtes Leben seinen Ursprung in Gott hat (vgl. 2, 11.), so ist auch jedes Wachsthum dieses Lebens durch einen neuen Zufluß der Heiligkeit Gottes bedingt; und die vollendete Heiligkeit, welche das

Ziel der Entwicklung des christlichen Lebens ist, ist nichts Anderes, als die vollkommene Aufnahme und Aneignung der eigenen Heiligkeit Gottes, ein Wiederstrahlen des in den Gläubigen hineinfallenden göttlichen Lichtes (vgl. 12, 10.: εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ). — Die Mittheilung der Heiligkeit Gottes vollzieht sich durch die Vermittlung Christi (vgl. S. 614); er ist der ἁγιάζων (2, 11.); durch ihn wirkt Gott in den Gläubigen, was ihm wohlgefällig ist (13, 21.). —

Aber wenn auch hiernach der ἁγιασμός des Christen ein Werk Gottes und Christi ist, so ist doch das Jagen nach dem ἁγιασμός, d. h. das ernste Verlangen darnach und die Anstrengung der schon empfangenen Kraft, die Voraussetzung, unter welcher Gott und Christus ihr Werk an und in dem Menschen vollführen. Auch bleibt, indem Gott durch Christum in dem Menschen wirkt, der eigene Wille und die eigene Kraft des Menschen nicht in müßiger Ruhe, sondern sie werden in Thätigkeit versetzt. Darum ist das gesammte sittliche Verhalten des Christen auch sein eigenes Werk (6, 10.). — Zu dem Jagen nach der Heiligung treibt Gott theils durch die innerlich richtende, die verborgensten bösen Gesinnungen und Gedanken des Herzens strafende Wirksamkeit seines Wortes (4, 12.), theils durch seine Züchtigungen (12, 10 f.). —

Wie die neutest. Bundespflichten überhaupt eng miteinander zusammenhängen, so steht insbesondere die Erfüllung der Pflicht, von welcher wir eben reden, in der innigsten Wechselbeziehung zu der Erfüllung der ersten Bundespflicht. Die Sünde ist (nach 12, 1.) das Haupthinderniß, welches uns das standhafte Ausharren im Glauben schwer macht; und ein unheiliger gemeiner Sinn kann (nach 12, 16.) sogar die Wurzel des Abfalls vom Glauben sein. Wer also, die Grundpflicht des neutest. Bundesvolkes erfüllen, d. h. im Glauben beharren will, der muß durch das Jagen nach der Heiligung jenes Hinderniß mehr und mehr wegräumen und diese Wurzel ausrotten. Andrerseits kann natürlich auch

Niemand nach der Heiligung trachten, der nicht im Glauben beharrt. —

Im Einzelnen warnt der Vf. vor Unzucht und Ehebruch und vor Geldgier, ermahnt dagegen zur Keuschheit, durch welche die Ehe in Ehren gehalten werden soll *), und zur Genügsamkeit, zu welcher uns das kühne Vertrauen auf das Verheißungswort Gottes, daß er uns nicht verlassen noch versäumen wolle, bewegen muß (13, 4—6.). — Besonders aber hebt er die Liebe hervor (10, 24.), namentlich die brüderliche Liebe zu denen die auch zu der Familie der Söhne Gottes und zu der Gemeinschaft der Heiligen gehören. Diese Bruderliebe (φιλαδελφία 13, 1.) beweist sich namentlich in Handreichung, welche armen Brüdern geleistet wird (6, 10.), in lebendig mitfühlender und thätiger Theilnahme für die um des Glaubens willen geschmähten, bedrängten oder gefangengehaltenen (10, 33 f. 13, 3.), und in Gastfreundschaft gegen die auf Reisen begriffenen Brüder (13, 2.); sie selbst aber ist ein Ausfluß und Erweis der Liebe zu dem Namen Gottes, d. h. zu der in Christo gegebenen Offenbarung seines Wesens (6, 10.). Darum gilt von dem Wohlthun und Mittheilen der Bruderliebe ganz besonders, was in 13, 16. von den aus der Liebe stammenden guten Werken (10, 24.) überhaupt gesagt ist: es sind Opfer, an denen Gott Wohlgefallen hat (vgl. 6, 10.). —

§. 97.

Die das Gemeindeleben betreffenden Verpflichtungen.

Zu den beiden Bundespflichten, der Bewahrung und des Strebens nach dem Wachsthum des anfänglichen Glaubenslebens, von denen die zweite wieder die zweifache Verpflichtung zum Streben nach der τελειότης und zum Jagen nach dem ἁγιασμός in sich schließt, kommen nun noch die Pflichten, welche jeder Christ gegenüber der Gemeinschaft, welcher er als Glied angehört, zu erfüllen hat. —

---

*) Vgl. zu Hebr. 13, 4.: Deyling, Observatt. sacr. III. S. 461—480. —

Die Christengemeinde ist ein lebendiger Organismus; jedes Glied derselben steht in enger Verbindung und lebendiger Wechselbeziehung zu den andern Gliedern, und die Gesundheit oder Krankheit seines Glaubenslebens übt einen heilsamen oder schädlichen Einfluß auf das Glaubensleben Anderer, also auch auf den Zustand des gesammten Gemeindelebens aus: ebenso steht auf der andern Seite er selbst wieder unter dem Einflusse anderer Gemeindeglieder und des Gesammtzustandes der Gemeinde. — Wenn z. B. ein Gemeindeglied zum Abfall sich hinneigt, sich der in Christo geoffenbarten Gnade Gottes entzieht, und die Bosheit seines ungläubigen Herzens offenbaren, und zu Ansehen und Einfluß gelangen kann, so bereitet es der ganzen Gemeinde viel Noth und Beschwerde, und zieht Viele in die gleiche Abfallssünde oder wenigstens in Unlauterkeit und einzelne sie befleckende Verleugnungssünden hinein (12, 15.). Wenn andererseits die Gemeinde (der Mehrheit ihrer Glieder nach) die lässigen Hände und die erschlafften Kniee wieder aufrichtet und für ihre Füße*) ebne und gerade Bahnen bereitet, d. h. wenn sie sich ermannt, in Standhaftigkeit auf dem geraden Wege des unverfälschten und unverkümmerten Christenglaubens und des Bekenntnisses und der Bethätigung dieses Glaubens festen Schrittes fortzuwandeln, so hat dies die heilsame Folge, daß auch die einzelnen lahmen, d. h. schon zum Abfall geneigten Gemeindeglieder nicht vom rechten Wege abkommen, sondern von ihrer Neigung zum Abfall wieder geheilt werden (12, 12 f.). —

Darum legt einem Christen nicht nur die Bruderliebe, welche er den einzelnen Gemeindegliedern, sondern auch die lebendige Theilnahme und thätige Fürsorge, welche er der Gemeinde als einem Ganzen schuldig ist, die Pflicht auf, für das geistliche Wohl seiner Brüder nach Kräften Sorge zu tragen. Es ist also damit allein noch nicht gethan, daß er selbst kein böses Beispiel gibt, sondern in standhaftem Glauben richtig wandelt (12,13.); er muß auch sorgsam dar-

---

*) Ueber den dat. τοῖς ποσὶν ὑμῶν vgl. Delitzsch. —

über wachen, daß kein Andrer dem Betrug der Sünde sein Ohr leihe und, zum Abfall verführt, wieder ein Verführer für Andere werde (3,12. 12,15.). Kein Christ soll, gleichgiltig gegen seine Brüder und unbekümmert um ihr und der Gemeinde Wohl, nur für sich allein leben. Es ist der Beruf aller Christen, gegenseitig auf einander Acht zu haben (κατανοεῖν), täglich durch ermahnenden und tröstenden Zuspruch einander im Glauben zu befestigen, vor Abwegen zu bewahren, zur Liebe und zu guten Werken anzureizen, kurz durch gegenseitige Handreichung das geistliche Wohl und das innere Wachsthum der Einzelnen und des Ganzen zu fördern (vgl. 3,13. 10,24.25.). Dieser Beruf kann in vollem Maaße und in der rechten Weise nur dann geübt werden, wenn es Jedem auch ein ernstliches Anliegen ist, im Frieden mit Allen zu leben (12,14.), und wenn Keiner sich der Theilnahme an den christlichen Gemeindeversammlungen entzieht (10,25.). —

Haben schon alle Christen insgemein den Beruf gegenseitig auf einander Acht zu haben und einander zu ermahnen, so ist es ganz besonders für die Vorsteher der Gemeinden (ἡγούμενοι, 13,7. 17.24.) eine heilige und verantwortungsvolle Berufspflicht für das Heil der ihnen anbefohlenen Seelen stets wache Sorge zu tragen (13,17.), ihnen das Wort Gottes zu verkündigen, und in ihrem eigenen Wandel ein zur Nachahmung aufforderndes Glaubensvorbild vor Augen zu stellen (13,7.). — Dagegen sollen die unter ihrer Obhut stehenden Gemeindeglieder ihnen durch vertrauensvollen Gehorsam und demüthige Willfährigkeit die Erfüllung ihrer verantwortungsvollen Berufspflicht so erleichtern, daß sie dieselbe nicht seufzend, sondern mit Freuden üben (13,17.); und diejenigen Vorsteher, welche schon vollendet sind, soll die Gemeinde im Andenken behalten und, im Hinblick auf den Ausgang ihres irdischen Wandels, ihren bis an's Ende bewährten und zuletzt noch im Tode besiegelten Glauben nachahmen (13,7.). —

Vierter Abschnitt.

Das Ziel des neutest. Bundesvolkes.

§. 98.

Die ἐπαγγελία.

Σωτηρία. Δόξα. Das Schauen des Herrn.

Wir haben nun zuletzt noch das Ziel in's Auge zu fassen, zu welchem das neutest. Bundesvolk, indem es seine Bundespflichten erfüllt, gelangen wird.

Der Hauptgesichtspunkt, unter welchem der Vf. dasselbe betrachtet, ist die Erfüllung der Verheißung. Verheißungen sind die Grundlage des neuen Bundes (8, 6.); sobald die Erfüllung dieser Verheißungen möglich geworden ist und begonnen hat, so ist der neue Bund gestiftet (9, 15. vgl. §. 69); und sobald dieselben vollständig erfüllt sind, so ist die Vollendung des neutest. Bundesverhältnisses eingetreten, und das Volk Gottes ist an dem Ziele angelangt, zu welchem es durch Christum, den neutest. Bundesmittler, geführt werden sollte. —

Die Glieder des neutest. Bundesvolkes, so viele ihrer im Bunde Gottes bleiben, sind also mit den Gläubigen des alten Bundes (vgl. §. 13) die κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας (6, 17.; vgl. 6, 12. 11, 9.). Sie haben nicht nur die Verheißungen empfangen, — was z. B. auch von den Israeliten in der Wüste gesagt werden könnte — sondern der zukünftige Besitz des Verheißenen ist ihnen auch zugesichert, und ihr Leben bis zum Eintritt der vollendeten Verheißungserfüllung ist in einer Beziehung schon eine wachsende Besitznahme des Verheißenen, und in anderer Beziehung der Weg, den sie gehen, um die ihnen zugesagten Güter in Empfang zu nehmen*). Am Ende dieses Weges angelangt

*) Daß οἱ κληρονόμοι τῆς ἐπαγ. nicht solche sind, welche des Verheißenen theilhaftig geworden sind, ist ganz richtig; dagegen ist es entschieden unrichtig, daß κληρονομεῖν τὰς ἐπαγ. „nur von dem Zugetheilterhalten der Verheißungen als solcher, abgesehen von ihrer Erfüllung" zu verstehen sei, wie Bleek zu 6, 12. 17. behauptet, so daß ὁ κληρονόμος τῆς ἐπαγ. so viel wäre als ὁ ἔχων oder ὁ ἀναδεξάμενος τὰς ἐπαγγ. (7, 6. 11, 17.). Vgl. dagegen besonders Lünem. und Delitzsch z. d. Stll. —

werden sie der vollständigen Erfüllung der Verheißung theilhaftig, wofür der Vf. die Ausdrücke: λαμβάνειν τὴν ἐπαγ. (9, 15. vgl. 11, 13.), ἐπιτυγχάνειν τῆς ἐπαγ. (6, 15. 11, 33.) und κομίζεσθαι τὴν ἐπαγ. (10, 36. 11, 39.) gebraucht. Man beachte übrigens, wie überall, wo er die den Christen noch bevorstehende vollständige Verheißungserfüllung im Sinne hat, die ganze Fülle der zukünftigen Güter in eine einzige Verheißung, in „die Verheißung" κατ᾽ ἐξοχήν zusammengefaßt erscheint (vgl. 6, 17. 9, 15. 10, 36. 11, 39.) *); es sind ja auch alle einzelnen Verheißungen in der einen, welche die Wiederkunft Christi ankündigt, enthalten, da der wiederkommende Christus dem Volke Gottes die Fülle des ewigen Heiles mitbringt (9, 28.). —

Das Davontragen der durch die Verheißung in Aussicht gestellten „zukünftigen Güter" betrachtet der Vf. auch unter dem Gesichtspunkte des Lohnes; es ist ein Lohn (μισθαποδοσία), welchen Gott denen die seinen Willen thun (10, 36.), indem sie in Langmüthigkeit und Standhaftigkeit ihren Glauben und ihre freudige Zuversicht bewahren (vgl. 6, 12. 15. 10, 35 f.), zugesagt hat; ein großer Lohn, der für den Verlust der größten irdischen Schätze reichlich entschädigt (vgl. 11, 26.). — Ferner wird der Inbegriff der zukünftigen Güter, welche den Christen dereinst zu eigen gegeben werden, auch als das ewige Erbe (ἡ αἰώνιος κληρονομία) bezeichnet, zu welchem sie berufen sind (9, 15.); dies ewige Erbe ist ihre beste und unverlierbare Habe, im Hinblick auf welche sie den Raub ihrer irdischen Güter mit Freuden aufnehmen können (10, 34.). — In sehr eigenthümlicher Weise wird der Begriff der κληρονομία dadurch näher bestimmt, daß der Vf. damit die Vorstellung eines von Christo gemachten Testamentes verbindet (9, 16 f.). Christus erscheint dadurch als

*) Den sg. ἡ ἐπαγγελία wendet der Vf. sonst nur an, wo er von einer bestimmten einzelnen Verheißung spricht (wie in 6, 15. und 11, 9.); dagegen finden wir in allen übrigen Stellen den plur. (vgl. 6, 12. 7, 6. 11, 13. 17. 33). —

der ursprüngliche alleinige Besitzer der κληρονομία, während die Berufenen dieselbe von ihm und durch ihn (nachdem sein Testament durch seinen Tod rechtskräftig geworden ist) empfangen (vgl. §. 69). — Hierin liegt zugleich eine Andeutung über das Wesen der κληρονομία, oder — was dasselbe ist — über den Inhalt der ἐπαγγελία; die Andeutung nämlich, daß das ewige Erbe der Christen darin besteht, daß sie in demselben, über alle irdische Unvollkommenheit erhabenen Zustande, in welchem der erhöhte Christus sich befindet, leben, und an seiner Seligkeit und Herrlichkeit theilhaben werden. Dies wird denn auch durch einzelne Aussprüche specielleren Inhaltes bestätigt. —

Der Vf. gibt uns nämlich auf die Frage: worin die κληρονομία besteht, zunächst die Antwort: in der σωτηρία (vgl. 1, 14.: κληρονομεῖν σωτηρίαν). Freilich bezeichnet dieser Begriff, wie im ganzen N. T'e*), so auch in unserem Briefe, nicht das schlechthin zukünftige, sondern das bereits gegenwärtige und nur in seiner Vollendung zukünftige Heil (vgl. 2, 3. 6, 9.). Doch herrscht die Betrachtungsweise, nach welcher die σωτηρία noch Gegenstand der Verheißung und Hoffnung ist, vor; denn der Vf. nennt dieselbe nicht nur σωτηρία αἰώνιος (5, 9), sondern er sagt auch ausdrücklich, daß der wiederkommende Christus denen die seiner warten zur σωτηρία erscheinen werde (9, 28.; vgl. auch noch 1, 14.). Hier ist die σωτηρία eine rein zukünftige, erst von dem wiederkommenden Christus zu erwartende, und man hat also negativ die vollständige Errettung aus aller Sünde, allen Sündenfolgen, aller Erdennoth, aller Anfeindung der ungläubigen Welt, aller Todesmacht und positiv**) die vollendete Seligkeit — kurz die Frucht des σώζειν εἰς τὸ παντελές (7, 25.) darunter zu verstehen. Indem der Vf. nun Christum den ἀρχηγός τῆς σωτηρίας der Söhne Gottes

*) Vgl. Weiß, S. 54 f. 64 f. 78 f. Schmid, II. S. 143.

**) Daß σωτηρία kein blos negativer Begriff ist, wie öfter behauptet worden ist, beweist schon die Stelle 2, 3. —

(2, 10.) nennt, stellt er ihn nicht nur als den Urheber (wie 5, 9. und 9, 28.), sondern auch als den Urbesitzer der σωτηρία dar, so daß der Gedanke, der wiederkommende Christus erscheine den Gläubigen zum Heile, näher dahin zu bestimmen ist: Christus theilt den Gläubigen bei seiner Wiederkunft das Heil, in dessen Besitz er selbst ist, mit; er erhebt sie zu dem Zustande des vollkommenen Heilsbesitzes, in welchen er vor ihnen und für sie eingetreten ist. —

Auch die übrigen Aussagen des Vf's über das Ziel, zu welchem die Gläubigen gelangen, deuten darauf hin, daß sie dadurch einer τελείωσις, wie sie Christo selbst eigen ist, theilhaftig werden. Wie Christus von den Todten heraufgeführt worden ist (13, 20.), so werden auch sie von den Todten auferstehen. Zwar ist die Auferstehung der Todten eine allgemeine (6, 2.); aber nur für die Gläubigen ist sie ein großes Glück (11, 35.); denn nur sie werden in dem auf dieselbe folgenden ewigen Gerichte (vgl. 6, 2. 9, 27.) das Leben erwerben, während die Ungläubigen der ἀπώλεια verfallen (10, 39.). Für die Gläubigen ist also die Auferstehung, wie für Christum selbst, der Uebergang zum Leben (12, 9.: ζήσομεν; 10, 38.: ζήσεται; vgl. mit 7, 16. 24. 25.), zu dem wahren, unauflöslichen, ewigen und seligen Leben *), welches, sofern es für Andere offenbar wird, die größte Herrlichkeit ist. Denn Gott führt seine Söhne nach 2, 10. durch die Vermittlung Christi (ἀρχηγός) auch zu der Herrlichkeit (δόξα) empor, zu welcher er ihn, den Herzog ihres Heils, zuerst geführt hat, indem er ihn wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt hat **). — Alle Glieder des neu-

*) Den Ausdruck ζωὴ αἰώνιος gebraucht der Vf. freilich nirgends, obschon ihm — wie die oben angeführten Stellen zeigen — der Begriff selbst nicht unbekannt ist. —

**) „Die Herrlichkeit ist uns aufbehalten bis zum Eingang in sein ewiges Reich. Sie strahlt uns entgegen von seinem Thron, und wird uns offenbar werden in seiner Zukunft. Indessen überläßt man sich seiner Leitung, und eilet dem Ziele zu, dahin er uns unfehlbar bringen wird. Man sieht nur auf sein Herz und seine Hand; ist ruhig,

test. Bundesvolkes, denen schon jetzt Himmelsbürgerrecht ertheilt ist (12, 23.), leben dann, wie Christus selbst, im Himmel. Während sie auf Erden Fremdlinge und Beisaßen waren, sind sie dann in ihr himmlisches Vaterland, in das wahrhaftige „Land der Verheißung" gelangt (11, 9. 10. 13—16.), sind in vollkommener Weise Bewohner des himmlischen Jerusalems geworden, dieser festbegründeten Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist, und die sie bisher als eine noch zukünftige gesucht hatten (12, 22. 11, 10. 16. 13, 14.) *). Da vollendet sich ihr diesseitiges Nahen zu Gott in einer ununterbrochenen vollkommenen Gottesgemeinschaft; nicht mehr ihre Hoffnung reicht in das himmlische Allerheiligste hinein, sondern sie selbst sind in gleicher Weise, wie ihr Vorläufer, Jesus Christus, (6, 20.) in dasselbe eingegangen, und schauen Gott, den Herrn von Angesicht zu Angesicht (12, 14. vgl. mit 9, 24.). Dieses Schauen ist eben die Vollendung ihres Zugottnahens. — Sie nehmen endlich auch an der Herrschaft ihres zur Rechten Gottes sitzenden hohepriesterlichen Königs, dem dann alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt sind und Alles unterthan gemacht ist,

---

läßt seinen Führer sorgen, und geht ihm willig nach auf demjenigen Wege, den er nicht nur vorangegangen ist und gebahnet hat, sondern den er jetzt auch uns durch seine Macht und Gnade von einem Schritt zum andern leitet; bis wir bei dem letzten Tritt, da wir die volle Errettung und Seligkeit erlangen, auch in dieselbige Herrlichkeit hinüberschreiten, da wir Gottes Klarheit im Angesicht seines Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi, sehen und in dieselbe eingekleidet sein werden." Steinhofer, S. 50. —

*) Obschon sie auch während ihres Lebens auf Erden schon zu derselben hinzugetreten waren und zur Bewohnerschaft des himmlischen Jerusalems (sofern darunter das neutest. Gottesreich überhaupt, nicht blos das vollendete verstanden wird) gehörten (vgl. §. 12). Es verhält sich nämlich mit dem Wohnen im himmlischen Jerusalem (und mit dem Eingehen in's Allerheiligste) ganz ebenso wie mit der σωτηρία; jenes ist, wie diese, auf der einen Seite schon gegenwärtig und auf der andern noch zukünftig. —

Theil; das unerschütterliche, ewige Gottesreich ist nach der letzten Erschütterung und Umwandlung der Erde und des Himmels aus einer noch zukünftigen Welt (2, 5.) vollends zu einer gegenwärtigen geworden; und die Gläubigen des neuen Bundes nehmen dies Christo untergebene (2, 5.) Reich, als das ewige Erbe, welches er ihnen beschieden hat (9, 15 ff. vgl. Luc. 22, 29 f.), in Besitz (12, 28.). — So klingt, wie wir gesehen haben, in allen Aussprüchen des Vf's über das, dem neutest. Bundesvolke durch die Verheißung zugesagte ewige Erbe der Gedanke durch, daß was dem erhöhten Christus jetzt eigen ist, von ihm bei seiner Wiederkunft auch denen die seiner warten zu eigen gegeben werden wird. —

Wir sagen „bei seiner Wiederkunft," wie wir auch sonst überall vorausgesetzt haben, daß der Vf. die Erfüllung der Verheißung an die Wiederkunft Christi anknüpft; und daß diese Voraussetzung richtig ist, beweisen die Stellen 9, 28. 10, 35—39. 12, 26—28. —

Doch müssen wir schließlich noch bemerken, daß für die schon entschlafenen Christen die Erfüllung der Verheißung keineswegs in demselben Maaße, wie für die noch auf Erden lebenden, eine erst zur Zeit der Wiederkunft Christi bevorstehende ist. Denn dieselben sind nach bestimmten Andeutungen des Vf's sobald „die Tage ihres Fleisches" (5, 7.), während deren sie sich noch ἐν σώματι befinden (13, 3.), zu Ende sind, als πνεύματα δικαίων τετελειωμένων (12, 23.) allen irdischen Bedrängnissen und Versuchungen enthoben, in ihr himmlisches Vaterland gelangt und in das himmlische Allerheiligste eingegangen, wo sie schon im Schauen Gottes selig sind. Nur darf man nicht meinen, daß diese Anschauung die andere, nach welcher das neutest. Bundesvolk von dem wiederkommenden Christus die Erfüllung der Verheißung zu erwarten hat, irgendwie in den Hintergrund gedrängt, oder sich so mit ihr verbunden und vermischt hat, daß man z. B. das Wort τέλος in den Stellen 3, 6. 14. 6, 11. in so unbestimmter Weise auffassen müßte, daß es das Lebensende und

das Ende der Welt in sich begreift*). Denn da der Vf. die Wiederkunft Christi in ganz kurzer Zeit erwartet, so kann er, wo er von der Erfüllung der Verheißung spricht, welche das neutest. Bundesvolk zu erwarten hat, nur an das in der Zeit der Wiederkunft Christi bevorstehende Heil denken; dagegen kann die Verheißungserfüllung, welche einzelnen schon vorher gestorbenen Gliedern des neutest. Bundesvolkes unmittelbar nach dem Tode zu Theil geworden war, oder noch zu Theil werden mochte, dabei nicht in Betracht kommen. Daß es sich so verhält, zeigen die oben angeführten Stellen. Ueberdies steht ja auch denen die schon πνεύματα δικαίων τετελειωμένων sind die Auferstehung und damit natürlich auch die vollendete δόξα noch bevor, so daß auch für sie die schließliche Verheißungserfüllung in die Zeit der Parusie fällt. — Natürlich können wir der mit der eben bestrittenen Ansicht unmittelbar zusammenhängenden Meinung**), daß der Vf. die Verheißungserfüllung in moderner Weise überhaupt nur in den Himmel und nicht auch auf die Erde verlege, ebensowenig beistimmen. Denn der Schauplatz, auf welchem Christus denen die seiner warten zum zweitenmale erscheinen wird (9, 28.) ist — wie sich von selbst versteht — die Erde; ebenso kann die Auferstehung der Todten nur auf der Erde erfolgen; wenn ferner nach 12, 27. vgl. 26. eine Umwandlung (μετάθεσις) der Erde und des Himmels erfolgen soll, so ist damit die Vorstellung nahe gelegt, daß das unerschütterliche Reich (12, 28.) nicht nur den umgewandelten Himmel, sondern auch die umgewandelte Erde umfassen wird; und endlich muß diese Vorstellung dem Vf. auch darum zugeschrieben werden, weil die οἰκουμένη μέλλουσα nach 2, 8. vgl. 2, 5. eine Alles ohne Ausnahme, also auch die Erde, umfassende ist (vgl. auch noch 1, 6.). — Wollte man aber behaupten, daß die Vorstellung, nach welcher das vollendete Gottesreich auch die Erde in sich schließt, mit der andern,

---

*) Gegen Usteri, S. 349 f. und Schumann, II. S. 819. —
**) Usteri, S. 349 f.

nach welcher das neutest. Gottesvolk zur Zeit der Vollendung in sein himmlisches Vaterland gelangt ist, im Widerspruch steht, so erinnere man sich daran, daß ja auch jetzt schon das auf Erden befindliche neutest. Gottesreich mit zum himmlischen Jerusalem gehört, und bedenke, daß die noch bevorstehende μετάθεσις die jetzige Erde zur „zukünftigen," d. i. himmlischen Welt verklären wird. —

§. 99.

Die Ruhe Gottes.

Die Abhandlung von Jo. Jac. Griesbach: „Quid Ebr. III, 7. — IV, 11. καταπαύσεως θεοῦ imagine adumbretur, disquiritur." Jen. 1792 (Opuscc. acad. ed. Gabler, II. S. 456—470) — enthält eine ganz verfehlte Deutung der betreffenden Stelle. —

Wir haben den Inhalt „der Verheißung" schon theilweise kennen gelernt; aber gerade die eigenthümlichste und tiefsinnigste der hierher gehörigen Anschauungen des Vf's haben wir bisher noch unberührt gelassen, in der Absicht ihr jetzt eine gesonderte, näher eingehende Betrachtung zu widmen. Wir meinen die Anschauung, nach welcher die dem Volke Gottes gegebene Verheißung hauptsächlich darin besteht, daß demselben ein Eingehen in die Ruhe Gottes in Aussicht gestellt ist. —

Sehen wir uns vor Allem die Stelle unseres Briefes, in welcher diese Anschauung entwickelt ist, die Stelle 4, 1—10., näher an. Der Vf. gründet seine Erörterung auf die Psalmworte: „so daß ich schwur in meinem Zorne: Fürwahr sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen" (3, 11. 18. vgl. Ps. 95, 11.). Er hatte darauf hingewiesen, daß der Unglaube der Israeliten in der Wüste der Grund war, aus welchem sie durch dieses Gotteswort von der verheißenen Ruhe ausgeschlossen wurden (3, 15—19.). Daraus folgert er die Ermahnung: „Lasset uns also besorgt sein, daß nicht, während eine Verheißung des Eingangs in seine Ruhe noch stehen geblieben ist, einer von euch dessen verlustig gegangen erscheine" (4, 1.). Es kommt

uns hier nur auf den Zwischensatz (im gen. abs.) an, in welchem der Vf. die Voraussetzung, unter der er jene Ermahnung an die Hebräer richtet, vorläufig in einfach assertorischer Weise ausspricht; die Voraussetzung nämlich, daß es überhaupt noch eine Verheißung des Eingangs in die Ruhe Gottes gibt, deren Erfüllung noch rückständig ist.

Der folgende Vers ist eine einfache Begründung der Ermahnung. Der Vf. hat guten Grund, die Hebräer aufzufordern, sie möchten darüber besorgt sein, daß keinem von ihnen dasselbe widerfahre, was ihren Vorfahren begegnet ist. Denn sie sind in der gleichen Lage, wie ihre Väter in der Wüste; sie haben, ebenso wie diese, Heilsbotschaft empfangen; diesen aber hat die vernommene Heilsbotschaft keinen Nutzen gebracht, weil sie ungläubig waren. Wie muß dieses Warnungsexempel solche die im Falle sind ein gleiches Heil verscherzen zu können antreiben zu sorgen, daß diese Möglichkeit nicht auch bei ihnen zur traurigen Wirklichkeit werde! — In dieser Begründung ist — wie man sieht — die vorhin erwähnte Voraussetzung zwar in andern, allgemeiner gehaltenen Ausdrücken, aber im Wesentlichen in derselben einfach-assertorischen Weise wiederholt. — Nun aber will der Vf. auch beweisen, daß es mit derselben seine volle Richtigkeit habe. Darum stellt er sie, auf's bestimmteste formulirt, als das im Folgenden zu beweisende Thema auf, indem er damit die unmittelbar vorhergehende Doppelaussage (den ganzen v. 2) begründet. Der Satz: „Wir gehen ein in die Ruhe, wir die wir zum Glauben gekommen sind" ist nämlich in dieser bestimmten Formulirung im Verhältniß zum Vorhergehenden hauptsächlich eine Begründung des allgemeineren Gedankens: „Es ist an uns ebenso wie an jene Heilsbotschaft ergangen," schließt aber auch eine Begründung für den Ausspruch, daß die vernommene Heilsbotschaft den Israeliten in der Wüste um ihres Unglaub'ens willen keinen Nutzen brachte, in sich *). Im Verhältniß zum Folgen-

*) Vgl. De Wette (der jedoch alle Beziehung des γάρ auf die zweite Hälfte des v. 2 leugnet) und Delitzsch z. d. St. Die An-

den aber ist er — wie gesagt — die zu beweisende Thesis. Den Beweis selbst führt nun der Vf. in folgender Weise: Gott hat in den Psalmworten gesagt: „So daß ich schwur in meinem Zorn: sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehen;" er hat dies im Hinblick auf die Israeliten, welche zu Mosis Zeit die Wüste durchzogen, gesagt, obschon die Werke seit Grundlegung der Welt fertig waren. Was hiermit gesagt und bewiesen sein soll, wird aus den beiden folgenden Versen und dem daraus gezogenen Schlusse (οὖν v. 6) klar. Die Gegenüberstellung des Schriftwortes, nach welchem Gott am siebenten Tage ruhete von allen seinen Werken und des auf spätere Zeit bezüglichen Psalmwortes (v. 4. 5), verbunden mit dem darauf gegründeten Schlusse: „Es steht also bevor, daß etwelche in dieselbe (in die Gottesruhe) eingehen," erläutert das Verhältniß, in welches das Psalmwort in v. 3 durch das καίτοι zu der Thatsache der Vollendung der Schöpfungswerke Gottes gesetzt ist.

Die Gottesruhe ist an sich nichts Zukünftiges; sie ist schon seit langer Zeit vorhanden; denn schon seit Grundlegung der Welt ist Gott mit allen seinen Werken fertig. Dennoch ist in dem in den Psalmworten erwähnten Schwure Gottes von einer noch zukünftigen Gottesruhe die Rede; und zwar ist es ein und dieselbe Gottesruhe, die nach Gen. 2,2., sofern sie Gott für sich allein genießt, eine schon von

---

sicht Bleek's und Lünem.'s, nach welcher das γάρ in v. 3 sich zunächst an τῇ πίστει anschließen soll, so daß nur die zweite Hälfte von v. 2 begründet würde, ist schon darum verwerflich, weil der Vf. ja schon in 3, 15 ff. (vgl. besonders 3, 19.) klar genug gezeigt hatte, daß die Israeliten in der Wüste um ihres Unglaubens willen nicht in die verheißene Ruhe eingehen konnten. Unmöglich konnte es ihm in den Sinn kommen, dafür noch einmal einen besonderen Nachweis zu liefern. — Uebrigens lenkt Bleek in der Erklärung der folgenden Worte zu der richtigen Auffassung ein, indem er zugibt, daß der Vf. auf die Psalmworte auch, ja sogar hauptsächlich deßhalb hinweise, weil sich aus der Nichterfüllung der göttlichen Verheißung an den Vorfahren der Hebräer herleiten ließ, daß dieselbe noch jetzt offen sei. —

Anfang der Welt her vorhandene, und nach dem Psalmworte, sofern das Volk Gottes daran Theil nehmen soll, eine noch bevorstehende ist. Obschon also die schon längst vorhandene Gottesruhe das Ziel und Ende der Schöpferthätigkeit Gottes war, so ist sie doch nicht das letzte Ziel welches Gott sich vorgesetzt hat. Vielmehr geht aus der Vergleichung des über die Israeliten zu Mosis Zeit ergangenen, eidlichen Gotteswortes mit dem Bericht über die Ruhe Gottes am siebenten Tage klar hervor, daß nach den Gnadenabsichten Gottes aus der Ruhe, welche er seit Grundlegung der Welt für sich allein genießt, schließlich eine Gottesruhe werden soll, welche er **in Gemeinschaft mit seinem Volke** genießt. Es ist darum unzweifelhaft gewiß, daß das Volk Gottes eine Zeit zu erwarten hat, in der die den Heilsrathschluß vollführende Thätigkeit Gottes ebenso zu ihrem Ziel und Ende gelangen wird, wie seine Schöpferthätigkeit am siebenten Tage zu ihrem Ziel und Ende gelangt ist. Es ist unzweifelhaft gewiß, daß es auch nach Vollendung der Weltschöpfung und nach dem Eintritt der Ruhe Gottes noch ein Rückständiges, ein ἀπολειπόμενον gibt und daß dies darin besteht, daß etwelche von Gott in seine Gemeinschaft aufgenommen, jener Gottesruhe mittheilhaftig werden*). —

---

*) Mit Obigem übereinstimmend entwickelt Delitzsch den Gedankenzusammenhang; De Wette irrt nur darin, daß er den Gedanken „daß nicht etwa die Menschen schon längst in die Gottesruhe eingegangen sind" für den in v. 3—5 bewiesenen Satz hält. Bleek hat, wie schon oben angemerkt worden ist, bei der Erklärung der Worte καθὼς εἴρηκεν u. s. w. ebenfalls zu der richtigen Erklärung eingelenkt, theilt aber nicht nur den Irrthum De Wette's (welch' letzterer denselben von Bleek angenommen hat), sondern hält es auch für wahrscheinlich, daß der Vf., indem er den obigen Satz bewies, zu verstehen geben wollte, daß die Ruhe, von der im Psalme die Rede ist, den Menschen nicht etwa schon durch die Einsetzung des Sabbats zu Theil geworden ist; — ein der Stelle durchaus fremder Gedanke. — Lünem. bemüht sich seine irrthümliche Auffassung von v. 3 a durch-

Darum kann der Vf. nun, indem er die Folgerung aus v. 3—5 zieht, und zugleich den Beweis für den Satz, daß die Gemeinde der Gläubiggewordenen auf dem Wege zu der Gottesruhe begriffen ist, vervollständigt, fortfahren: „Da nun noch erübrigt d. h. zu erwarten steht, daß etwelche in dieselbe (in die Gottesruhe) eingehen werden*), und da diejenigen, an

---

zuführen; er sieht in v. 3b den Nachweis dafür, daß die Israeliten, wenn sie gläubig gewesen wären, gar wohl an der Gottesruhe hätten Antheil erhalten können, da dieselbe schon längst vorhanden war, in v. 4 den Schriftbeweis für den in καίτοι u. s. w. implicite enthaltenen Gedanken, daß es am Vorhandensein der Gottesruhe nicht gefehlt habe, in v. 5 eine nochmalige kontrastvolle Hervorhebung des Verhältnisses der jüdischen Vorfahren zu dieser vorhandenen Gottesruhe, und in v. 6. 7 — erst hier auf die richtige Bahn einlenkend — eine Rückkehr zu der schon in v. 1 und 2 vorausgesetzten Wahrheit, daß die Verheißung noch unerfüllt sei. — Daß bei unserer Auffassung des Zusammenhangs das καίτοι in v. 3 keineswegs unpassend ist, wie Ebrard meint, bedarf wohl keines näheren Nachweises mehr. Denn in dem Satz: „obgleich schon längst eine Gottesruhe eingetreten ist, so ist sie doch noch nicht die schließliche Gottesruhe, weil diese erst dann eintritt, wenn auch das Volk Gottes an der Ruhe Gottes Antheil erhält" hat das „obgleich" doch eine ganz andere Bedeutung als in dem Satze: „Obgleich Quintus schon sehr alt ist, ist Cestius doch noch jung"! —

*) Delitzsch läßt sich durch das unbestimmte τινάς zu der Ansicht verleiten, der im Vorigen bewiesene Gedanke, daß überhaupt ein Eingang in die Gottesruhe bevorstehe, werde vom Vf. nicht ausgesprochen, sondern nur vorausgesetzt; dagegen ziehe der Vf. in v. 6 die neue Folgerung aus v. 3—5, daß es (nach der mosaischen Zeit) noch vorbehalten bleibe, daß etwelche, d. h. Andere als die Israeliten der mosaischen Zeit, in die Ruhe Gottes eingehen, indem jene nicht in dieselbe eingegangen sind. — Ebenso Bleek, der sich übrigens zu der richtigen Auffassung des Verses hinneigt, und De Wette. — Jene Ansicht hat aber schon Lünem., der nach dem Vorgange Tholuck's die richtige Auffassung vertritt, als eine ganz unhaltbare erwiesen. — Was übrigens das unbestimmte τινάς betrifft, so ist dasselbe allerdings aus der Rücksichtnahme auf die Israeliten der mosaischen Zeit, welche, obwohl zur Menschheit und auch in gewissem Sinne zum Volke Gottes gehörig, doch nicht in die Ruhe Gottes eingingen, zu erklären; aber es ist ganz verkehrt das „etwelche" in „Andere als jene" umzusetzen. —

welche zuerst Heilsbotschaft ergangen ist, nicht eingegangen sind wegen ihres Ungehorsams, so bestimmt er wiederum einen Tag, indem er in der Person Davids nach so langer Zeit — wie zuvor erwähnt ist — spricht: Heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht" (v. 6. 7) *). Es ist hierbei vorausgesetzt, daß was nach dem Gnadenrathschluß Gottes oder nach der göttlichen Verheißung einmal verwirklicht werden soll, jedenfalls verwirklicht werden muß, wenn nicht an denen welchen die Verheißung zuerst gegeben war, so doch in späterer Zeit an Andern. Es ist ferner vorausgesetzt, daß wenn das Volk Gottes schon zu Mosis Zeit in die Gottesruhe eingegangen wäre, kein zweiter Termin für dies Eingehen festgesetzt worden wäre; — eine durchaus richtige Voraussetzung, da eben in diesem Falle der Rathschluß Gottes über das ihm zugehörige Volk schon zu Mosis Zeit vollständig verwirklicht worden wäre. Unter dieser doppelten, keines weiteren Beweises bedürftigen Voraussetzung kann und muß man einerseits den allgemeinen Rathschluß Gottes, daß etwelche in seine Ruhe eingehen sollen, andrerseits die specielle Thatsache, daß die Israeliten zu Mosis Zeit nicht in diese Ruhe eingegangen sind, für die Gründe halten, aus denen Gott wieder ein Heute als einen zweiten Termin für das Eingehen in seine Ruhe angesetzt hat. Dieses „Heute" ist nach dem Vf. besonders die Zeit der neutest. Heilsverkündigung; er und seine Leser leben gerade in der Zeit, in welcher es noch „Heute" heißt (3, 7. 13.). Er hätte also nunmehr seinen Satz für erwiesen halten können. Doch war noch ein Einwand möglich. Josua hatte ja, nachdem die erste Generation der aus Aegypten ausgewanderten Israeliten in der Wüste gestorben war, das alttest. Gottesvolk in das Land der Verheißung eingeführt. Hierin konnte man die Erfüllung der Verheißung des Eingangs in die Ruhe Gottes finden, und deßhalb die Thesis des Vf's bestreiten. Diesem Einwand

---

*) Ueber das erste σήμερον in v. 7 und über das ἐν Δαυΐδ vgl. Lünem. und Delitzsch. —

begegnet nun der Vf., indem er zur Rechtfertigung der Ansetzung eines neuen „Heute“ darauf hinweist: gerade das Factum, daß Gott nach der Zeit Josua's von einem neuen „Heute“ rede, sei der klarste Beweis dafür, daß Josua das Volk Gottes nicht wahrhaft zur Ruhe gebracht habe (v. 8)*). Daß aber in der nachdavidischen Zeit eine Erfüllung jener Verheißung noch viel weniger aufgezeigt werden könne, bedurfte keines Beweises. Darum kann nun der Vf. den Schluß ziehen: Das Volk Gottes hat also (jetzt) noch eine Sabbatsruhe zu erwarten (v. 9)**); und diesen Schluß begründet er schließlich noch einmal, indem er bemerkt: auch aus dem Wesen des Eingegangenseins in die Ruhe Gottes folge, daß die Sabbatsruhe des Volkes Gottes noch bevorstehe (also auch nicht in der Besitznahme des Landes Canaan bestehen könne)***); denn wer in dieselbe eingegangen sei, der ruhe ebenso von seinen Werken, wie Gott von den seinigen (v. 10); daß nämlich dies Ruhen von seinen Werken für das Volk Gottes noch in der Zukunft liegt, lehrte die Hebräer und lehrt alle Leser unseres Briefes ihre eigene Erfahrung. —

Diese Aussage über das Wesen des Eingegangenseins in die Ruhe Gottes leitet uns nun, nachdem wir vorerst einfach

---

*) Daß der Vf. hier nur dann richtig verstanden werden kann, wenn man das ὡς in Ps. 95,8. (Hebr. 3,8.) urgirt, ist schon S. 190 bemerkt worden. —

**) „Ein unerschöpflicher Trost, mit dem sich, ach wie viel müde Pilger, matte Streiter, träge Arbeiter immer wieder ermannt und ermuntert haben! Ein Wort des Geistes, das den inwendigen Menschen anwehet und erquickt mit Kräften der zukünftigen Welt! Ein hell funkelnder, aus aller Dunkelheit wieder auf die rechte Straße leitender Hoffnungsstern! Brüder, wem nicht so dabei zu Muthe wäre, wenn ihm dies Wort an's Herz dringt, in wem es nicht ein unaussprechlich Sehnen des Heimwehs aufzuwecken vermöchte, der frage sich ernstlich, ob er denn schon aus Gott geboren sei und sein himmlisches Bürgerrecht in Christo gefunden habe.“ Stier, I. S. 83. —

***) So schließt sich v. 10 an v. 9 an, und er ist also keineswegs eine Rechtfertigung des in v. 9 gebrauchten Ausdrucks σαββατισμός, wie De Wette und Lünem. meinen. —

dem Gedankengang des Vf's gefolgt sind, zu der näheren Betrachtung seiner Vorstellung von der Gottesruhe, welche das Ziel des neutest. Bundesvolkes ist, über. — Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Vf. das Eingehen in die Gottesruhe, von welchem das Psalmwort im Hinblick auf die Israeliten der mosaischen Zeit spricht, nach Num. 14, 21—23. 32, 10—12. Deut. 1, 34—36. vgl. Deut. 12, 9. (אֶל־הַמְּנוּחָה וְאֶל־הַנַּחֲלָה) und Jos. 22, 4. auch von der auf die lange und beschwerliche Wanderung durch die Wüste folgenden ruhigen Niederlassung in dem Lande der Verheißung verstanden hat (vgl. 3, 17.). Aber ebensowenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß er nicht nur — wie sich von selbst versteht — unter der Gottesruhe selbst etwas Höheres verstand, sondern auch diese seine höhere Vorstellung von der Ruhe Gottes schon in den Psalmworten gefunden hat; wir müßten dies aus seiner Argumentation entnehmen, auch wenn er es uns nicht ausdrücklich gesagt hätte (v. 8 vgl. 7 u. 9). Welches Recht er dazu hatte, können wir erst im folgenden Paragraphen untersuchen. Hier haben wir nur darauf hinzuweisen, wie sich für ihn selbst seine höhere Vorstellung von der Gottesruhe an den äußerlichen, geschichtlichen Sinn der Verheißung anknüpfte. Nach diesem ist das Eingehen in die Ruhe Gottes so viel als die ruhige Niederlassung in dem Lande der Verheißung. Nun ist aber in den Augen des Vf's die Verheißung des Landes selbst nicht blos äußerlich und buchstäblich zu verstehen; sie stellt wohl den Nachkommen Abrahams den Besitz des Landes Kanaan in Aussicht; aber die Besitznahme dieses Landes ist nur eine vorläufige und unvollkommene Erfüllung derselben; denn ihrem innersten Kerne, ihrem tiefsten und eigentlichsten Sinne nach weist sie auf ein hoch und weit über den Besitz Kanaans Hinausliegendes hin. Das wahre Land der Verheißung, welches Gott in letzter Beziehung dabei im Sinne hat, die wahre κληρονομία, welche er Abraham und seinen Nachkommen zugesagt hat, ist weder das Land Kanaan, noch überhaupt ein irdisches Land, sondern das himmlische Vaterland, **das**

festbegründete, von Gott selbst erbaute himmlische Jerusalem (vgl. 11,10. mit 11, 9.). — Ist also das Eingehen in die Ruhe Gottes mit der ruhigen Niederlassung im Lande der Verheißung identisch, so ist auch die Verheißung des Eingangs in die Ruhe Gottes durch die Besitznahme Kanaans nur erst in ganz äußerlicher und noch sehr unvollkommener Weise erfüllt. Ihrem wahren Sinne nach wird sie erst durch das vollendete Eingehen in die himmlische Stadt Gottes erfüllt. — Dies Eingehen ist nämlich die Vollendung der Gemeinschaft, in welcher das neutest. Bundesvolk mit seinem Gotte steht; und es ist darum auch der Anfang eines ewigen Mitbesitzes und Mitgenusses der eignen Ruhe Gottes, die für Gott selbst seit Grundlegung der Welt begonnen hat. Wie Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken ruhete, so ruht wer in Gottes Ruhe oder in das himmlische Jerusalem eingegangen ist, auch von seinen Werken. Unter den Werken Gottes haben wir dabei — wie Delitzsch gut bemerkt — an die Berufsarbeit, die sich Gott (als Weltschöpfer) gestellt hatte, unter den Werken des Gläubigen aber die Berufsarbeit, welche ihm von Gott befohlen ist, damit er sie auf Erden vollführe, zu verstehen. Die ἔργα der Gläubigen sind also nicht gerade die äußeren Leiden, Mühsale und profanen Geschäfte des irdischen Lebens (Bleek), auch nicht blos die Anstrengungen, welche die Gläubigen machen müssen, um die von Außen kommenden Versuchungen und die ihnen selbst noch anhaftende Sünde zu überwinden*); sondern sie sind der Inbegriff alles dessen was dem Gläubigen nach den Geboten und nach den Schickungen Gottes zu thun obliegt, damit er selbst zu seinem Ziele, zur Vollendung gelange, und Andern zur Erreichung desselben an seinem Theile behilflich sei. — Der Kampf wider die Sünde, das Jagen nach der Heiligung, das Streben nach der τελειότης, die Standhaftigkeit in den Lei-

*) Eine Ansicht, welche Delitzsch mit Unrecht Tholuck zuschreibt. —

den, alle Anstrengung in dem Festhalten des Glaubens und der Hoffnung auch unter den widrigsten Verhältnissen, alle Mühsal in der Bethätigung selbstverleugnender, aufopfernder Liebe, alle oft mit vieler Unruhe und Bekümmerniß (vgl. 13,17.) verbundenen Bemühungen für die geistliche Wohlfahrt der ganzen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder — Alles das sind die ἔργα der Gläubigen, von denen sie dereinst in der himmlischen Gottesstadt ruhen sollen (vgl. den Begriff τὸ ἔργον in 6,10.). — Denn wenn sie dorthin gelangt sind, so sind sie τετελειωμένοι und haben nur solche um sich, die auch wie sie τετελειωμένοι sind. Wie Gott am siebenten Tage mit den Werken, die er sich vorgesetzt hatte, fertig war, wie er von da an in dem Bewußtsein der Vollendung seines Schöpfungswerkes seine Befriedigung findet und in seligem Wohlgefallen an dem in sich harmonischen, seiner Idee entsprechenden oder wenigstens relativ vollendeten Weltganzen ruht, so sind auch die Gläubigen, wenn sie in das Land der Verheißung, in die verheißene Gottesruhe eingegangen sind, mit den ihnen obliegenden Werken fertig; auch sie ruhen dann fortan in dem Vollgefühl der Befriedigung, welche das Bewußtsein, das Vollendungsziel erreicht zu haben, gewährt*); sie theilen das selige Wohl-

*) Wir haben in Obigem das tertium comparationis der Vergleichung in 4,10. angegeben. Falsch wäre es das Aufhören aller Mühsal als solches zu betrachten; denn das Schöpfungswerk war für Gott keine Mühsal. Ebensowenig liegt der Vergleichungspunkt in dem Aufhören aller Thätigkeit; denn ein solches hat weder bei Gott stattgefunden, noch kann es bei den Vollendeten angenommen werden. Vgl. hierüber die schönen Bemerkungen Tholuck's zu 4,10.; auch Bleek zu 4,4. — Gut Stier, I. S. 85: „Wenn wir, so tief in die Ewigkeit schauend, blöde werden vor dem überwältigenden Glanze, und wieder zurückkehren zu dem Gedanken, daß solche Sabbatsruhe doch nicht ohne Wirken und Thätigkeit zu denken sei, so haben wir darin Recht, insofern Gottes Ruhe freilich zugleich ein ewiges Leben unendlicher Kraft ist; aber wir wollen uns nur hüten, daß unsere Schwachheit dabei nicht wieder Irdisches in das Himmlische menge, oder gar in der erreichten Stadt Gottes selbst eine abermals langgedehnte Chaussee-Aussicht „unendlicher Vervollkommnung" eröffne; wir wollen lieber hinanstreben mit aller Kraft des Geistes zur Ahnung der wahrhaftigen Ruhe, der vollendeten Befriedigung und Genüge, die Alles in Gott ererbet hat, der Nichts mehr zu erlangen rückständig ist in Ewigkeit." —

gefallen Gottes im Anschauen der nun schlechthin vollendeten, ihrer Idee vollkommen entsprechenden und von dem vollendeten Gottesvolke bewohnten „zukünftigen Welt"; und dies selige Wohlgefallen findet seinen Ausdruck in ihrem fortwährenden, gemeinsamen Lob und Preis des Allerhöchsten, so daß ihr Eingang in die Gottesruhe der Anfang einer ewigen und seligen Sabbatsfeier (σαββατισμός) ist. — So findet nach dieser ebenso schönen, als tiefsinnigen Anschauung des Vf's das irdische Leben des Gläubigen und der ganze diesseitige Entwicklungsgang des Volkes Gottes sein Abbild auf der einen Seite in der Wanderung der Israeliten durch die Wüste und auf der andern Seite in den sechs Tagen der irdischen Mühe und Arbeit; und das Ziel, zu welchem der Gläubige und das ganze Volk Gottes gelangen wird, ist der Eingang in das wahre, himmlische Land der Verheißung, die ewige Sabbatsfeier im himmlischen Jerusalem, das ewige Ruhen in und mit Gott. —

Die Frage, ob der Vf. das Eingehen in die Ruhe Gottes als unmittelbar nach dem Tode erfolgend oder als an die Zeit der Wiederkunft Christi geknüpft denkt, hat ihre Beantwortung schon in den Bemerkungen gefunden, mit denen wir den vorigen Paragraphen beschlossen haben. Der Vf. redet sicherlich zunächst von einer Sabbatsruhe, in welche das ganze Volk Gottes zur Zeit der Wiederkunft Christi eingeht*); dadurch ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß die einzelnen, schon vor der Parusie Entschlafenen unmittelbar nach ihrem Tode in die Ruhe Gottes eingegangen sind. Doch knüpft sich auch für sie die vollständige Erfüllung der Verheißung an die Parusie, weil erst dann die allgemeine und ihre eigene schlechthinige Vollendung eintritt, so daß „das Vollgefühl der Befriedigung, welche das Bewußtsein das Vollendungsziel erreicht zu haben gewährt", ihnen erst von da an in vollem Maaße eigen ist. —

*) Vgl. Bleek und Lünem. zu 4, 1. —

Fünfter Abschnitt.

Biblisch-theologische Vergleichungen.

§. 100.

Die in diesem Lehrstücke enthaltenen alttest. Anschauungen und Begriffe.

Mit der vollständigen Entwicklung des das neutest. Bundesvolk betreffenden Gedankenkreises hat unsere Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes ihren Abschluß gefunden. Wir betreten nun zum letztenmale das weite Gebiet der biblischen Theologie, um das Verhältniß der Lehre unseres Briefes zu verwandten Lehrbegriffen auch rücksichtlich des in diesem Theile dargestellten Lehrstückes zu untersuchen. —

Da haben wir denn vor Allem wieder auf die dem Boden des A. T's entstammenden Anschauungen und Begriffe des Vf's zu achten. Es sind ihrer auch in diesem Lehrstücke nicht wenige; und zwar sind es theilweise gerade diejenigen, welche unserem Lehrbegriffe im Vergleiche mit andern neutestamentlichen eigenthümlich sind. —

Wir erinnern zunächst daran, daß der Vf. die Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christo und insbesondere die persönliche Zueignung des von Christo dargebrachten neutest. Versöhnungsopfers nach einer dem Ritus des alttest. Bundesopfers entnommenen Vorstellungsform als eine Besprengung mit dem Blute Christi betrachtet, und daß er sich ebenso auch die bleibende Gemeinschaft mit dem zur Sühnung der Sünden geopferten Christus in alttest. Weise als ein Essen von dem neutest. Opferaltare veranschaulicht (§. 87). In dem was er über das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes sagt, hat er ferner — um nur einzelne Beispiele anzuführen — den Begriff des Lebens (§. 89) ganz unverändert aus dem A. T'e herübergenommen. Denn ganz in demselben Sinne, in welchem derselbe in unserem Briefe vorkommt, findet er sich z. B. auch Ezech. 18, 23. 32. 33, 11.

Hab. 2, 4. vgl. Ps. 16, 11. u. add. Stll. — Auf einer alttest. Anschauung ruht die Bezeichnung der Christen durch πρωτότοκοι (§. 90). Besonders aber gehören die Begriffe προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν und λατρεύειν τῷ θεῷ ursprünglich dem A. T'e an, und die ganze Vorstellung des Vf's von dem Leben des neutest. Bundesvolkes als einem fortwährenden Gottesdienste (§. 91) hat alttest. Färbung. Erkennt doch auch das A. T. das als die höchste Bestimmung und als das größte Vorrecht des Bundesvolkes, daß es ein עַם קְרֹבוֹ, ein Volk, das Gott nahe ist, und zu Gott nahen darf, sein soll (vgl. Ps. 148, 14. 73, 28. Deut. 4, 7.). — Auch über die Weihung des neutest. Bundesvolkes zu dem Nahen zu Gott spricht der Vf. — wie wir gesehen haben (§. 91) — in alttest., dem Ritus der Priesterweihe entnommenen Ausdrücken. — Wenn er endlich — um vorerst nur noch dies Eine anzuführen — den Abfall von Christo als ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν bezeichnet, für welches von dem von Christo dargebrachten Opfer keine Sühnung zu hoffen ist, und ihn dann als einen frechen, muthwilligen Bundesbruch und als eine Verhöhnung des Heiligsten, was es im neuen Bunde gibt, characterisirt (vgl. §. 94 u. Hebr. 10, 26. u. 29.), so hat er nicht nur Stellen wie Lev. 24, 11—16. Deut. 17, 2—7. im Auge (vgl. Hebr. 10, 28.), sondern es scheint ihm auch der Unterschied, welchen das A. T. zwischen den בִּשְׁגָגָה und den בְּיָד רָמָה begangenen Sünden macht (Num. 15, 30.) vorzuschweben; denn unter den letzteren Sünden, von welchen das Gesetz ausdrücklich sagt, daß sie nicht durch Opfer gesühnt werden könnten, hat man die Ausbrüche frecher, empörerischer Lossagung von dem Bundesgesetze und thatsächliche Verhöhnungen dessen, was dem alttest. Bundesvolke als heilig galt, zu verstehen. —

Wichtiger als alles bisher Angeführte ist aber das, daß der Vf. auch seinen Glaubensbegriff — man kann fast sagen — unverändert aus dem A. T'e herübergenommen, und ihn auch in keine andere Verbindung mit dem Begriffe

der δικαιοσύνη gebracht hat, als in welcher er schon im A. T'e steht. Der alttest. Glaube (אֱמוּנָה) ist nämlich ein Festmachen der Seele an Jehova *), eine vertrauensvolle Zuversicht auf ihn, und zwar ganz besonders sofern er Verheißungen gegeben hat (הֶאֱמִין בַּיהוָֹה); vgl. Gen. 15, 6. 2 Chron. 20, 20.; er steht also in der innigsten Beziehung zu der ἐπαγγελία (vgl. Jes. 7, 9. Hab. 2, 4.), weßhalb er auch als ein Festmachen der Seele an den Worten Gottes, d. h. als ein zuversichtliches Vertrauen auf dieselben (הֶאֱמִין בִּדְבָרָיו oder הֶאֱמִין לִדְבָרוֹ) bezeichnet wird (Ps. 106, 12. 24. vgl. Jes. 53, 1.). — Das Wort אֱמוּנָה bezeichnet aber auch — etymologisch und sprachgebräuchlich — die Beständigkeit, weßhalb sich an den Begriff des zuversichtlichen Vertrauens der der Treue anknüpft (so z. B. in der oben angeführten Stelle Hab. 2, 4.; vgl. Deut. 9, 23.: לֹא הֶאֱמַנְתֶּם לוֹ); und darum setzt auch das A. T. den Unglauben, die Untreue und den Ungehorsam in den engsten Zusammenhang (vgl. z. B. Deut. 9, 23. Ps. 106, 24 f.). — Von der beständigen Zuversicht zu Gott und zu seinen Verheißungen macht es ferner im Einzelnen und im Allgemeinen Heil und Leben abhängig (vgl. Jes. 7, 9. 2 Chron. 20, 20. Hab. 2, 4.); denn jene Zuversicht ist auch nach seinem Urtheile das wesentlichste Stück und der Lebensmittelpunkt aller Rechtbeschaffenheit (Hab. 2, 4. Jes. 26, 2.); ja sie ist selbst die Gerechtigkeit, welche Gott von dem verlangt, dem er seine Gnade beweisen will, weßhalb das הֶאֱמִין בַּיהוָֹה des Abraham von Gottes Urtheile als die von ihm erforderte צְדָקָה in Anschlag gebracht wird (Gen. 15, 6. vgl. Deut. 6, 25.) **). — Wer mit dieser alttest.

*) Vgl. hierzu Hebr. 11, 27.

**) Vgl. über den alttest. Begriff des Glaubens und seinen Zusammenhang mit dem Begriff der Gerechtigkeit Hofmann, I. S. 512—522, Umbreit: d. B. a. d. Römer, S. 177 ff., 197 f., 265 f., auch Lutz, S. 165 f. Damit daß das A. T. den Glauben an Gott nur selten, und auch dann gewöhnlich nur als eine Bewährung des

Lehre vom Glauben das zusammenhält, was unser Vf. nach §. 84, §. 85 und §. 89 vom Glauben und seinem Verhältnisse zur δικαιοσύνη sagt und andeutet, wird sich leicht davon überzeugen, daß sein Glaubensbegriff mit dem alttest. im Wesentlichen identisch ist*), und daß er auch in keinem andern Sinne von der Glaubensgerechtigkeit redet, als in welchem schon das A. T. von ihr spricht. — So verbindet er denn auch mit den Worten ὁ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται (vgl. Hebr. 10, 38. mit Hab. 2, 4.) genau denselben Sinn, welchen sie im Grundtexte haben. — Ein Hinausgehen über den alttest. Glaubensbegriff kann man, abgesehen von dem durch die Offenbarung Gottes in dem Sohne reicher und bestimmter gewordenen Glaubensinhalte, nur darin erkennen, daß der Vf. in der Definition des Glaubens als ein Wesensmerkmal auch das anführt, daß derselbe πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ist. Nicht als ob der alttest. Glaube nicht auch eine Ueberführung von Dingen, die nicht gesehen werden, wäre! Aber wenn wir daran denken, daß die ganze unsichtbare Welt nach der Anschauung des Vf's (vgl. §. 9. 11. 12) erst im neuen Bunde recht enthüllt worden ist, so werden wir einsehen, daß das angeführte Merkmal in seinem Glaubensbegriffe, obschon es nicht das Hauptmoment ist (vgl. S. 706), doch eine viel größere

---

überhaupt im Subject vorausgesetzten Glaubens an Gott als den Allmächtigen und Wahrhaftigen in Beziehung auf einzelne Verheißungen und Gnadenerweisungen, ausdrücklich erwähnt, dagegen da wo vom Suchen der Gnade Gottes zur Sündenvergebung und zum Leben und von der Ertheilung dieser die Rede ist, den Glauben nicht besonders hervorhebt, sondern in Ausdrücken, wie „Jehova suchen" „zu ihm zurückkehren" u. dergl., nur voraussetzt (vgl. Lutz, S. 165 f. Hofmann, I. S. 521 f.), kann man z. B. Hebr. 11, 6. (τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν) und ganz besonders den Umstand vergleichen, daß unser Vf. den Glauben an Christum nirgends besonders hervorhebt, sondern ihn ebenfalls nur voraussetzt (vgl. S. 717 f.). —

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, S. 431; Frommann, S. 552. —

Bedeutung haben muß, als es in dem alttest. Glaubensbegriffe haben konnte. —

Sehen wir nun auch noch einmal auf die im vorigen Abschnitte erörterten Aussagen des Vf's über das Ziel des neutest. Bundesvolkes zurück, so lehrt uns schon der erste Blick, daß gerade hier die alttest. Grundlage der Anschauungen des Vf's ganz offen an den Tag tritt; wir begegnen auf diesem Gebiete fast keinem Begriffe, der nicht unverändert aus dem A. T'e entnommen ist, oder wenigstens tief in demselben wurzelt. — So ist z. B. das Schauen Gottes (Hebr. 12, 14.) auch nach alttest. Aussprüchen das letzte Ziel, zu welchem die Hoffnung der Frommen hinausblickt und die Vollendung ihrer Gemeinschaft mit Gott (vgl. Ps. 17, 15. Hiob 19, 26 f.). — Die Erwartung, daß das Gottesvolk am Ende das Reich einnehmen wird (Hebr. 12, 28.)', ist schon Dan. 7, 18. 22. 27. ausgesprochen. — Besondere Beachtung verdient aber — um Anderes zu übergehen — die unserem Briefe eigenthümliche Anschauung, nach welcher die Erfüllung der dem Volke Gottes gegebenen Verheißung in dem Eingang in die Ruhe Gottes besteht. —

Wir haben schon früher bemerkt (S. 191), es lasse sich biblisch-theologisch rechtfertigen, daß der Vf. unter der Ruhe Gottes in Ps. 95, 11., in welche einzugehen dem Bundesvolke verheißen ist, Gottes eigene Ruhe, die er seit Vollendung der Weltschöpfung genießt, verstanden hat. Wir schicken uns nun an, den Beweis für diese Behauptung zu führen, indem wir die Entwicklung der alttest. Begriffe verfolgen, welche unser Vf. in dem einen Begriffe der κατάπαυσις τοῦ θεοῦ zusammengefaßt hat. Denn daß sich in dem letzteren zwei ursprünglich auseinanderliegende alttest. Begriffe, der der Besitznahme des heiligen Landes und der der Sabbatruhe Gottes mit einander zu einer Einheit verbunden haben, kann man noch ganz deutlich aus der betreffenden Stelle unseres Briefes ersehen (3, 15.—4, 10.). —

Wir fassen zuerst die Entwicklung der Idee der Besitznahme des heiligen Landes in's Auge. Daß die Psalm-

worte אִם־יְבֹאוּן אֶל־מְנוּחָתִי (Pſ. 95, 11.), an welche der Vf. ſeine Erörterung anknüpft, auf Num. 14, 21—23. 32, 10—12. Deut. 1, 34—36. und auf Deut. 12, 9. (כִּי לֹא בָאתֶם עַד־עָתָּה אֶל־הַמְּנוּחָה וְאֶל־הַנַּחֲלָה) und Joſ. 22, 4. zurückweiſen, und daß demnach das Eingehen in die Gottesruhe zunächſt von der auf die lange und beſchwerliche Wanderung durch die Wüſte folgenden, ruhigen Niederlaſſung in dem Lande der Verheißung zu verſtehen iſt, iſt ſchon früher bemerkt worden. Aber in der Verheißung der Beſitznahme des heiligen Landes war von Anfang an unter der Hülle des irdiſchen und äußerlichen Sinnes der Kern eines höheren, geiſtlichen Sinnes verborgen. Denn der Auszug aus Aegypten und die Beſitznahme des verheißenen Erbes iſt nach altteſt. Anſchauung die Realiſirung der Erwählung des altteſt. Bundesvolkes (vgl. z. B. Gen. 17, 7 f. Ex. 6, 4. Lev. 20, 24. Deut. 7, 6—8. 9, 4—6. Pſ. 105, 8—11. 43 f. 106, 5.) *); darum knüpft ſich von Anfang an an die Ausſicht des äußerlichen Beſitzes des Landes Canaan und des Genuſſes ſicherer Ruhe und großen irdiſchen Glücks auch die Ausſicht an, daß das altteſt. Bundesvolk, nachdem es ſein Erbe in Beſitz genommen hat, daſelbſt ſeine höhere Beſtimmung erfüllen und in dem innigen Gemeinſchaftsverhältniſſe mit Gott leben wird, zu welchem es durch die Bundſchließung berufen war. Man vergleiche z. B. nur, wie ſich ſchon in Gen. 17, 8. an die Zuſage des Beſitzes Canaans die andere: „und ich will ihr Gott ſein" anknüpft, oder wie in Lev. 26 die Verheißung zuerſt irdiſches Glück und äußeren Frieden in Ausſicht ſtellt (v. 4—10), dann aber in der höheren Verheißung gipfelt: „und ich will meinen Wohnſitz in eure Mitte verlegen, und meine Seele wird euch nicht verſchmähen; und ich will mitten unter euch wandeln, und will euer Gott ſein und ihr ſollt mein Volk ſein" (v. 11 u. 12). — Die Verheißung der Beſitznahme des heiligen Landes oder — was daſſelbe iſt —

*) Vgl. Weiß, S. 31.

des Eingehens in die Ruhe Gottes war also wirklich von Anfang an der Art, daß man in der blosen Eroberung und dem äußeren Besitze Canaans keineswegs eine vollständige Erfüllung derselben erkennen konnte. Auch dem Bewußtsein Israels konnte es nicht verborgen bleiben, daß sie gerade ihrem höheren Gehalte nach noch unerfüllt war*). Darum war und blieb auch nach der Eroberung Canaans diese Grundverheißung der Mittelpunkt, an welchen sich alle anderen Verheißungen und Hoffnungen Israels anknüpften**); sie blieb dies auch noch, als in der Erbauung des Tempels, in welchem Jehova seinen Namen wohnen ließ, eine höhere, aber doch immer noch blos vorläufige Erfüllung eingetreten war (vgl. 1 Reg. 8,56. אֲשֶׁר נָתַן מְנוּחָה לְעַמּוֹ mit Lev. 26,11. und Deut. 12,9.). Darum wurde in den altteſt. Begriffen: „das Land besitzen", „lange im Lande leben", „ewig im Lande wohnen" die ganze Fülle des den Gerechten verheißenen Heiles zusammengefaßt, während die Ausschließung der Gottlosen von diesem Heile als „Ausrottung aus dem Lande" aufgefaßt wurde (vgl. z. B. Ps. 25,13. 37,11.22.29. 34. 102,29. Prov. 2,21 f.)***). Darum knüpfte sich ferner namentlich die messianische Verheißung, die ja ihrem innersten Wesen nach nichts Anderes ist, als die Zusicherung, daß der letzte Zweck der Bundschließung und der Erwählung Israels dereinst verwirklicht werden soll, ebenfalls an die

*) Wozu noch kommt, daß — wie Delitzsch, S. 121 gut bemerkt — die „äußerliche Erfüllung selbst so unvollkommen war, daß sie in aller Gläubigen Herzen die Frage nach dem Hintergrunde der verheißenen Ruhe mächtig anregte." Vgl. auch Bleek, II. S. 446. —

**) Vgl. Weiß, S. 53.

***) Treffend bemerkt Lutz, S. 95 f. in Beziehung auf das „lange Leben im Lande": „Allein dies ist vielmehr eine religiöse Idee; das Land ist kein gewöhnliches, sondern ein heiliges. Im Lande leben, das Gott gibt, ist und heißt in Gemeinschaft mit Gott und denen die ihn lieben leben, seines Schutzes genießen, innerlich mit ihm verbunden sein." —

Idee des ungestörten, bleibenden Besitzes des heiligen Landes und, sobald die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft vorausgesehen wurde, und nachdem sie wirklich eingetreten war, auch wieder an jene Grundverheißung (der Besitznahme Canaans) selbst an (vgl. z. B. Jes. 32,15 ff. 33,20—24. Ezech. 20,40 ff. 37,24—28. 39,25—29. Am. 9,13—15.). Besonders haben der Prophet Jeremias und der Vf. des zweiten Theiles des Jesajas die Zurückführung Israels aus dem Exile in das Land der Verheißung und den von ihnen in dieselbe Zeit verlegten Anbruch der messianischen Zeit ausdrücklich mit der Ausführung aus Aegypten und der ersten Einführung in das gelobte Land in Parallele gestellt, und dieser gegenüber als eine zweite, höhere und vollkommenere Realisirung der Erwählung des alttest. Bundesvolkes bezeichnet (vgl. Jer. 23,6—8. 31. Jes. 65,9.). Hieraus ist nun leicht zu ersehen, wie das ganze messianische Heil in den Begriff נַחֲלָה (*κληρονομία*) zusammengefaßt, und das Antheilbekommen an demselben durch den Ausdruck *κληρονομεῖν τὴν γῆν* bezeichnet werden konnte, und aus welchem Grunde überhaupt das Wort *κληρονομεῖν* im N. T'e gewöhnlich als **terminus technicus** gebraucht wird, wo von der Theilnahme an der Erfüllung der messianischen Verheißungen die Rede ist (vgl. Matth. 5,5. 19,29. 25,34. Röm. 4,13. 1 Cor. 15,50. 1 Petr. 1,4. 3,7. 9. Jac. 2,5. u. add. Stll.).

Auch in unserem Briefe kommt, wie wir gesehen haben, dieser **terminus technicus** und der Begriff *κληρονομία* vor (vgl. 1,14. 6,12. 17. 9,15.). Wenn nun die schließliche, vollkommene Besitznahme der *κληρονομία* im möglichst nahen Anschluß an die ursprüngliche alttest. Form dieses Begriffs als ein Einziehen in das wahre, himmlische Land der Verheißung betrachtet wurde (vgl. 11,9 f.), so lag es nahe auch den mit *κληρονομεῖν τὴν γῆν* synonymen Ausdruck *εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν* zu gebrauchen, wo es sich darum handelte das Gelangen zu dem, dem Bundesvolke in Aussicht gestellten Vollendungsziele zu bezeichnen.

Es wurde damit diesem Ausdrucke keine ihm fremde Bedeutung aufgedrungen; unsere obige Erörterung zeigt, daß damit nur die schon von Anfang an in der alttest. Vorstellung des Eingehens in die Ruhe Gottes unter einer irdischen Hülle verborgene Idee, nämlich die Idee des Gelangens zu der vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott, ihrer Hülle entkleidet worden ist. Nicht Willkür, sondern einen mit der Schrift wohlvertrauten und den Schriftzusammenhang richtig erfassenden Tiefsinn haben wir darin zu erkennen, daß der Vf. das in Ps. 95,11. erwähnte Eingehen in die Ruhe Gottes nicht blos und nicht hauptsächlich von der Besitznahme des gelobten Landes, sondern vom Gelangen zu dem letzten und höchsten Ziele, zu welchem das Bundesvolk berufen ist, von dem Eingange in die vollendete und ewig beseligende Gemeinschaft mit Gott versteht*). —

Es leuchtet ein, wie nahe es lag, mit dem so aufgefaßten „Eingehen in die Ruhe Gottes" die Vorstellung einer Theilnahme an der Sabbatsruhe Gottes zu verbinden. Ist doch jenes auf der einen Seite ein Fertiggewordensein, ein Zum-Ziele-Gelangtsein, dessen Frucht Befriedigung und Ruhe sein muß; und auf der andern Seite Eingang in die vollendete Gemeinschaft mit Gott, also auch Theilnahme an dem Vollgefühle der Befriedigung, welches in Gott ist**). — Andrerseits war jene Combination auch durch die alttest. Sabbatsidee nahe gelegt. Denn indem das mosaische Gesetz die Sabbatsfeier mit der Ruhe Gottes nach vollendeter Weltschöpfung parallelisirt, stellt es jene nicht nur unter den Gesichtspunkt der Pflicht, sondern auch unter den des Segens, stellt sie also auch als ein dem Menschen von Got-

*) Vgl. auch Bleek, II. S. 445 ff.; Weiß, S. 68 f. 142 f.; und Umbreit a. a. O. S. 288 ff. —

**) Es mag auch daran erinnert werden, daß das A. T. die Vollendung des Tempelbaues auf der einen Seite als ein Gelangen Jehova's zu seiner Ruhe (vgl. Ps. 132, 8. 14.), und auf der andern Seite als einen Beweis dafür, daß Israel zu seiner Ruhe gekommen war, darstellte. —

tes Gnaden gewährtes Theilnehmen an der Ruhe Gottes dar (vgl. Gen. 2, 3. Ex. 20, 11.) *). Ja man darf wohl sagen, daß schon das alttest. Gesetz die Sabbatsfeier als eine vorläufige Erfüllung der Bestimmung des alttest. Bundesvolkes, als eine vorbildliche Verwirklichung des Wortes: „Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein" betrachtet; darum macht es dieselbe zum Bundeszeichen (Ex. 31, 12—17.) **); und darum begründet es das Sabbatsgebot sogar ausdrücklich mit der Erinnerung an die Ausführung aus Aegypten (Deut. 5, 12—15.), d. h. an den ersten Anfang der Realisation der Erwählung Israels. Wie nahe lag es daher die vollendete Lebensgemeinschaft des zu seinem Ziele gelangten Bundesvolkes mit Gott als eine ununterbrochene Sabbatsfeier höherer Art aufzufassen, und den gewöhnlichen Sabbat als ein Vorbild derselben zu betrachten! So finden wir denn diese Anschauung auch im Talmud und bei den Rabbinen ***). Und so war denn auch, von dieser Seite aus betrachtet, Nichts natürlicher als die Combination des Begriffs der ewigen Sabbatsfeier mit der vorhin erörterten aus der Wurzel eines andern alttest. Begriffs erwachsenen Vorstellung von dem Eingehen in die Ruhe Gottes. —

Die Idee der κατάπαυσις τοῦ θεοῦ, die eigenthümlichste in unserem ganzen Lehrstücke, ist hiernach der deut-

---

*) In beiden Stellen ist sogar zuerst gesagt, daß Gott den siebten Tag gesegnet, und dann erst, daß er ihn geheiligt habe. —

**) Vgl. besonders auch Ex. 31, 13., namentlich die Worte: לָדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדִּשְׁכֶם.

***) Vgl. die von Schöttgen, I. S. 942 ff., Bleek, II. S. 546 f. und Delitzsch, S. 143 angeführten Stellen, besonders Mischna tract. Tamid fol. 33, 2., wo die Ueberschrift des Ps. 92 damit erklärt wird, daß dieser Psalm ein Loblied in Beziehung auf den zukünftigen Aeon genannt wird, worauf dieser als יוֹם שֶׁכֻּלּוֹ שַׁבָּת מְנוּחָה לְחַיֵּי עוֹלָמִים characterisirt wird. —

lichste Beweis dafür, wie tief gerade die für unsern Lehrbegriff besonders characteristischen Anschauungen in dem alttest. Boden wurzeln. —

§. 101.

Verhältniß der Lehre des Vf's zu der Lehre Jesu.

Gehen wir nun zu der Untersuchung über, ob auch die in diesem Theile entwickelten Lehren des Vf's sich als in den Aussprüchen Christi begründete legitimiren können, so dürfen wir uns darauf beschränken dies nur in Betreff einer einzelnen Lehre, nämlich der Lehre vom Abfalle und seinen Folgen nachzuweisen. In Betreff aller andern bedarf es nicht erst eines besonderen Nachweises *). An jener dagegen nahm bekanntlich schon Luther — freilich auf Grund einer irrthümlichen Erklärung der betreffenden Stellen — Anstoß, als an einer allen Evangelien und Episteln St. Pauli widersprechenden Lehre **). Und auf der andern Seite ließen sich Calvin und auch die andern älteren, reformirten Ausleger durch die Meinung, daß nach der sonstigen Lehre des N. T's Wiedergeborene nicht vom Glauben abfallen könnten, sogar zu einer gewaltsamen Umdeutung mehrerer in 6, 4 f. und 10, 26. vorkommenden Ausdrücke verleiten. — Allein es kann zuvörderst keinem Zweifel unterliegen, daß auch der Herr selbst von einer Möglichkeit des Abfalls solcher weiß, welche schon durch lebendigen Glauben wahrhaft mit ihm

---

*) Auch die Vorstellung des Vf's von dem Eingehen in die Ruhe Gottes hat wenigstens ihre Anknüpfungspunkte in Worten wie Luc. 16, 9. 22. Joh. 14, 2. —

**) Die bekannten Worte Luther's sind: „Ueber das hat sie (die Epistel a. d. Hebr.) einen harten Knoten, daß sie am 6ten und 10ten Cap. stracks verneinet und versaget die Buße den Sündern nach der Taufe, und am 12ten v. 17 spricht, Esau habe Buße gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu sein. Und wiewohl man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, daß ich nicht weiß, ob's genug sei." Luther's Werke von Walch, XIV. S. 147. —

verbunden, also auch wiedergeboren waren. Davon zeugt z. B. das zu Petrus gesprochene Wort Luc. 22, 31 f.; doch kann man die Beweiskräftigkeit dieser Stelle vielleicht darum anfechten, weil die Apostel vor dem Pfingstfeste den heiligen Geist noch nicht empfangen hätten, also auch noch nicht wiedergeboren gewesen seien; dagegen wird Niemand leugnen können, daß Christus in Joh. 15, 1—10. ganz entschieden voraussetzt, daß auch solche, welche schon als Zweige mit ihm, dem wahrhaftigen Weinstocke, verbunden sind, oder mit andern Worten: solche, welche schon in Lebensgemeinschaft mit ihm stehen, welche in Christo sind und in welchen Christus ist, durch eigene Schuld nicht in ihm bleiben, darum keine Frucht bringen (vgl. Joh. 15, 2. mit Hebr. 6, 4. 5. 8.), und in Folge davon wieder von ihm geschieden werden können. Die Lehre von der auch bei den Wiedergeborenen noch vorhandenen Möglichkeit des Abfalls ist also in der Lehre Jesu begründet*). — Es fragt sich also nur noch, ob auch die von unserem Vf. behauptete Unmöglichkeit einer zweiten Wiedererneuerung und die schlechthinige Unvergebbarkeit der Abfallssünde von Christo gelehrt wird. Bei der Beantwortung dieser Frage darf man nicht vergessen, daß unser Vf., wo er vom Abfalle und seinen Folgen redet, den höchsten Grad der Abfallssünde im Auge hat, den Abfall nämlich, der mit ingrimmigem Trotz und frechem Hohn gegen den als Gottes Sohn erkannten Christus verbunden und aus einem gewaltsamen Sicherwehren der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes hervorgegangen ist (vgl. 10, 29.). — Nun weiß auch Christus nicht blos von einem Verleugnen seiner selbst, nach welchem eine Umkehr noch möglich ist (Luc. 22, 32.), sondern auch von einem solchen, dessen Folge ist, daß auch er den Menschen vor seinem Vater im Himmel verleugnet (Matth. 10, 38. Luc. 12, 9.); in Joh. 15, 6. ferner

---

*) Ueber die psychologische Seite der Sache haben wir uns mit besonderer Beziehung auf die sich scheinbar widersprechenden Aussagen unseres Briefes in §. 94 ausgesprochen.

eröffnet Christus dem, der nicht in ihm bleibet, dieselbe furchtbare Aussicht auf das Feuer des göttlichen Strafgerichtes, welche Hebr. 6, 8. 10, 27. den παραπεσόντες eröffnet. — Endlich haben uns ja alle synoptischen Evangelien das bekannte, ernste Wort des Herrn über die Lästerung des heiligen Geistes, welche weder in dieser, noch in jener Welt Vergebung findet, aufbehalten (vgl. Matth. 12, 31 f. Marc. 3, 28 f. Luc. 12, 10.); und zwar steht dasselbe bei Lucas in einem Zusammenhange, aus welchem hervorgeht, daß diese unvergebbare Sünde nicht blos von ungläubigen Feinden Christi, wie die Pharisäer waren, sondern auch, als Steigerung der in der Menschenfurcht begründeten Verleugnungssünde, von gläubig gewesenen Jüngern Christi begangen werden kann *). Da nun unser Vf. von einem Abfalle redet, der eine wirkliche Lästerung des heiligen Geistes in sich schließt (10, 29.), so muß man anerkennen, daß das was er über die Folgen und Strafen desselben sagt, das Maaß des von dem Herrn selbst darüber Ausgesprochenen keineswegs überschreitet. — Uebrigens hat Bleek ganz richtig bemerkt, daß die Sünde wider den heiligen Geist mit der Abfallssünde, von welcher in unserem Briefe die Rede ist, nicht ganz zusammenfällt, sofern nämlich diese nur von Gläubiggewesenen, jene dagegen außerdem auch von solchen, welche ihr Herz den Wirkungen des heiligen Geistes von Anfang an verschlossen haben, begangen werden kann **). Der Begriff der Sünde wider den heiligen Geist ist also ein allgemeinerer, welcher den des vollendeten Abfalls der Gläubiggewesenen in sich begreift ***). —

*) Die Rede ist nämlich an die Jünger, ja an die Freunde Christi gerichtet (vgl. Luc. 12, 1. 4.), und dem Wort über die Lästerung des heiligen Geistes geht unmittelbar das andere über das Verleugnen Christi vor den Menschen voraus. —

**) Weniger gehört die an sich freilich ganz richtige Bemerkung hierher, daß es auch einen Rückfall vom Glauben gibt, der blos den Character einer Sünde wider den Menschensohn, aber noch nicht den einer Sünde wider den heiligen Geist an sich trägt. —

***) Vgl. Bleek, III. S. 197—200; Tholuck, 2te Aufl. S. 246—252; 3te Aufl. S. 264—270; Delitzsch, S. 231—234. —

Wie in den Aussprüchen Christi und in unserem Briefe, so ist — um dies gleich hier zu bemerken — auch in andern neutest. Schriften die Möglichkeit des Abfalls wahrhaft Gläubiger, also Wiedergeborener, unleugbar vorausgesetzt; vgl. Röm. 11, 21. 1 Cor. 10, 1—13. Gal. 5, 4. 1 Tim. 1, 19 f. 4, 1. 6, 10. 21. 1 Joh. 5, 16 *). 2 Petr. 2, 20 f. Apoc. 3, 16. Die Stelle 1 Joh. 2, 19. aber steht keineswegs mit dieser von dem ganzen N. T'e bezeugten Lehre im Widerspruch **).

§. 102.
Vergleichung mit der paulinischen Lehre.

Die nächste Aufgabe, die uns nun obliegt, ist die Vergleichung unseres letzten Lehrstückes mit den entsprechenden Lehren des paulinischen Lehrbegriffs. Hier finden wir denn wieder gar manche Gedanken, Vorstellungen und Begriffe, welche beide Lehrbegriffe mit einander gemein haben; auf der andern Seite fehlt aber auch Manches, was für den paulinischen besonders characteristisch ist, in dem unseres Briefes, und umgekehrt; und auch das Gemeinsame ist doch theilweise wieder individuell gestaltet, oder nimmt wenigstens eine verschiedene Stelle in dem beiderseitigen Ideenzusammenhange ein, so daß wir, Alles zusammengenommen, wohl sagen können: die Unabhängigkeit unseres Vf's von dem Apostel Paulus und die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit tritt gerade in diesem Lehrstücke verhältnißmäßig am meisten und am klarsten an den Tag. —

---

*) Vgl. über die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* Huther z. d. St. und Frommann, S. 671. —

**) Dieselbe ist nämlich einfach daraus zu erklären, daß Johannes nach einer auch unserem Briefe nicht fremden Anschauung (vgl. Hebr. 3, 6. 14. und S. 754 f.) nur diejenigen als wahre Glieder der christlichen Gemeinde und als im vollen Sinne zu ihr gehörig betrachtet, welche in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen bleiben, oder — in den Worten unseres Briefes — welche die anfängliche Glaubenszuversicht bis zum Ende festhalten. —

Bevor wir nun den Hauptpunkt, welcher eine eingehendere Untersuchung erfordert, den Glaubensbegriff und was mit demselben näher zusammenhängt, in's Auge fassen, wollen wir die eben gemachten Bemerkungen durch einige Beispiele begründen. — Der in den paulinischen Briefen überaus häufige Begriff der **Berufung** hat dort ganz dieselbe Bedeutung, in welcher er nach §. 83 in einigen Stellen unseres Briefes vorkommt (vgl. z. B. Röm. 1,7. 8,28.30. 9,11.24. 1 Cor. 1, 2. 9. 24. 7,15.17.18.20 ff. Gal. 1,6. 15. 5,8. 1 Thess. 2,12. 4,7. 5,24. 2 Thess. 2,14. 1 Tim. 6,12. 2 Tim. 1,9.) *); aber schon der Umstand, daß er bei unserem Vf. so selten sich findet, und noch mehr der andere, daß von den Begriffen πρόθεσις, προγινώσκειν, προορίζειν, ἐκλέγεσθαι, αἱρεῖσθαι, ἐξαιρεῖσθαι u. add., mit welchen er im paulinischen Lehrbegriffe auf's engste zusammenhängt, in unserem Briefe nur allenfalls eine vereinzelte Spur (in 11,40.) sich nachweisen läßt, ist ein Beweis dafür, daß der Begriff der Berufung in der Gesammtanschauung unseres Vf's keine so hervorragende Stelle einnimmt, wie in der des Apostels, und daß jener nicht wie dieser gewohnt war in der Betrachtung des dem Einzelnen zu Theil gewordenen Heiles auf den **letzten Grund**, auf den ewigen Rathschluß Gottes zurückzugehen,

*) Vgl. **Usteri**, S. 269 ff. 279 f. und **Schumann**, II. S. 810. — Die von **Dähne**, S. 166 f. und **Weiß**, S. 141 f. ausgesprochene Behauptung, der Apostel verstehe unter der Berufung gewöhnlich nach Art der Synoptiker nur die Einladung zum Messiasreiche, können wir nicht für richtig halten. Unter allen oben angeführten Stellen könnte nur allenfalls Gal. 1,6. für sie zu sprechen **scheinen**, während manche derselben (vgl. z. B. nur Röm. 8,30.) ihre Unrichtigkeit ganz entschieden darthun. — So können wir denn auch keine Verschiedenheit zwischen der petrinischen und der paulinischen Auffassung des Begriffes der Berufung entdecken (gegen **Weiß**), geben aber nichts desto weniger **darin** **Weiß** vollkommen Recht, daß Petrus diesen Begriff nicht aus den paulinischen Schriften, sondern aus dem A. T'e entnommen hat. Dasselbe gilt auch von dem Vf. unseres Briefes. —

wie er (nach S. 691) auch nirgends auf den letzten Grund des thatsächlich vorhandenen Sündenverderbens zurückgeht. — Beiden Lehrbegriffen gehören ferner die Begriffe φωτίζεσθαι (vgl. 2 Cor. 4,4. 6.; auch Eph. 5,8. Col. 1,12. und Eph. 1, 18. 3,9.) ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας (vgl. 1 Tim. 2,4. 2 Tim. 2,25. 3,7. Tit. 1,1.; auch Eph. 1,17. 4,13. Col. 1, 6. 9. 10. 2,2. 3,10. 1 Tim. 4,3. Philem. 6) und ὁμολογία (2 Cor. 9,13. 1 Tim. 6,12. 13.; vgl. auch Röm. 10,9.) *), sowie die Unterscheidung von νήπιοι und τέλειοι an (vgl. Röm. 2,20. 1 Cor. 3,1. 13,11. Eph. 4,14. mit Eph. 4,13. 1 Cor. 2,6. 14,20. Phil. 3,15. Col. 1,28.); auch nennt der Apostel die für die Unmündigen erforderliche geistliche Nahrung, ebenso wie unser Vf., Milch (vgl. 1 Cor. 3,2.), und macht in ganz gleicher Weise die Fähigkeit wahre und irreführende Lehre richtig zu unterscheiden zum Kennzeichen der τελειότης (vgl. Röm. 2,18. 12,2. Eph. 4,14. 5,10. Phil. 1,10.). — Auch der paulinische Begriff des Lebens ist von demjenigen, welchen unser Vf. aus dem A. T'e entnommen hat (§. 89), nicht wesentlich verschieden; nur tritt er im Lehrbegriffe des Apostels mehr in den Vordergrund, und steht in näherem Zusammenhange mit dem Begriffe der Gerechtigkeit (vgl. Röm. 5,17 f. 8,10.) **). — Ferner ist von den zwei in unserem Briefe nachgewiesenen (§. 90) verschiedenen Vorstellungen über die Gotteskindschaft der Gläubigen die eine, diejenige nämlich, nach welcher die Kindschaft in einem göttlichen Acte der Annahme und Anerkennung begründet ist, die dem Apostel Paulus geläufige, wogegen die andere, nach welcher die Kindschaft in einem geistlichen Von-Gott-Gezeugtsein begründet ist, nicht ihm, sondern dem Apostel Johannes angehört (vgl. Röm. 8,15. Gal. 4,5. mit Joh. 1,12. 1 Joh. 3,9 f.) ***). In unserem Briefe ist jedoch weder die

*) Es scheint fast, als ob Tholuck diese Stellen übersehen hätte, da er auch noch in der 3ten Aufl., S. 52 das Wort ὁμολογία unter den Belegen für die eigenthümliche dogmatische Terminologie unseres Briefes aufführt. —

**) Vgl. Schmid, II. S. 244. —

***) Vgl. Meyer zu Joh. 1,12. —

eine, noch die andere dieser Vorstellungen weiter entwickelt; und so ist ihm namentlich die paulinische Verknüpfung des Begriffs der κληρονομία mit dem der υἱοθεσία völlig fremd (vgl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.) *). — Der Gedanke, daß den Gläubigen durch Christum der Zugang zum Vater eröffnet worden ist, ist wieder ächt paulinisch (vgl. Eph. 2, 18. 3, 12.); doch gebraucht der Apostel nicht die in unserem Briefe so häufig vorkommenden alttest. Formeln προσέρχεσθαι oder ἐγγίζειν τῷ θεῷ **); der ihm eigenthümliche Terminus ist vielmehr προσαγωγή. Auch ist bei ihm die Betrachtungsweise des Lebens der Gläubigen unter dem Gesichtspunkte des fortwährenden Gottesdienstes nicht so ausgebildet, wie bei unserem Vf., und die Idee des Nahens zu Gott hat darum auch für ihn nicht dieselbe große und umfassende Bedeutung, die sie in unserem Briefe hat, in welchem sie unmittelbar mit einer der Grundideen mit der dem Apostel Paulus fremden Idee der τελείωσις zusammenhängt. — Dagegen kommt der mit der Idee des Nahens zu Gott eng verwandte Begriff παῤῥησία völlig ebenso, wie in unserem Briefe, bei dem Apostel vor (vgl. Eph. 3, 12. 1 Tim. 3, 13.). Dasselbe gilt auch von dem Begriffe ὑπομονή und von der Anschauung, daß die Gläubigen, wenn sie um Christi willen Schmach tragen, der Christum selbst treffenden Schmach theilhaftig geworden sind. Auch der Begriff μακροθυμία ist in der Bedeutung, welche er in unserem Briefe hat, dem Apostel nicht ganz fremd (vgl. Col. 1, 11.); doch gebraucht er

---

*) Vgl. Weiß, S. 61 f. —

**) Wie denn überhaupt — worauf wir beiläufig aufmerksam machen wollen — die Anschauungen des Apostels viel mehr, als diejenigen unseres Vf's, von dem alttest. Boden, aus welchem allerdings auch sie hervorgewachsen sind (vgl. die trefflichen und ausführlichen Nachweisungen hierüber in Umbreit's: „Der Brief an die Römer auf dem Grunde des alten Testamentes ausgelegt"; Gotha, 1856) sich losgelöst haben. — Namentlich verdient noch angemerkt zu werden, daß die alttest. Begriffe αἷμα ῥαντισμοῦ und κατάπαυσις τοῦ θεοῦ dem Apostel Paulus ganz fremd sind. —

den Ausdruck allerdings gewöhnlich als Bezeichnung der im Verhalten gegen fehlende Brüder zu beweisenden langmüthigen Geduld *). — Endlich läßt sich auch die characteristisch paulinische Trias πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη, in welcher der Apostel die Hauptmomente des Christenlebens zusammenfaßt (vgl. 1 Cor. 13, 13. 1 Theff. 1, 3. 5, 8. Col. 1, 4 f.; auch Tit. 2, 2.) in unserem Briefe nachweisen, sofern sie nämlich in zwei Stellen (Hebr. 6, 10—12. 10, 22—24.) wenigstens der Gedankenverknüpfung zu Grunde liegt. —

Freilich fragt sich nun, ob die Trias bei unserem Vf. ganz dieselbe ist, wie bei dem Apostel. Man kann schon darin einen Unterschied finden, daß bei unserem Vf. die Liebe nicht ebenso, wie bei dem Apostel Paulus als die Größte in dieser Trias hervortritt, daß hier vielmehr die Hoffnung etwa dieselbe Stelle einnimmt, welche Paulus der Liebe zuweist. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß Paulus in der thätigen Liebe, unser Vf. dagegen in der standhaften Hoffnung die wichtigste und characteristischste Bethätigung des wahren Glaubens und die Blüthe und Krone des christlichen Lebens erkennt. — Ganz besonders aber fragt es sich, ob der Glaubensbegriff unseres Vf's sich mit dem paulinischen völlig deckt, oder nicht. Dies führt uns denn auf den Hauptpunkt, in welchem sich sowohl die Verwandtschaft als die individuelle Verschiedenheit zwischen unserem letzten Lehrstücke und dem entsprechenden des paulinischen Lehrbegriffs kundgibt. —

Das Verhältniß zwischen dem paulinischen Glaubensbegriffe und dem des Hebrbriefes ist auch noch in neuerer Zeit sehr verschiedentlich beurtheilt worden. Der Anerkennung eines gewissen, zwischen beiden vorhandenen Unterschiedes hat sich zwar Niemand ganz entziehen können; aber diese Verschiedenheit wird von manchen Auslegern lediglich daraus erklärt, daß der paulinische Glaubensbegriff in unserem Briefe unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, und von einer an-

*) Vgl. Schulz, S. 150. —

dern Seite aus betrachtet werde, als in den übrigen paulinischen Briefen; und diese abweichende Betrachtungsweise desselben Glaubensbegriffs sei nur in der besonderen Veranlassung und dem Zwecke unseres Briefes begründet *). Von Andern dagegen wird behauptet, daß der Vf. unseres Briefes einen ganz andern Glaubensbegriff habe, als der Apostel; über die Hauptpunkte, in welchen die individuelle Verschiedenheit der beiderseitigen Vorstellungen sich zu erkennen gibt, stimmen aber die Vertreter dieser Ansicht wieder nur theilweise mit einander überein. —

Wir wollen nun unserer Gewohnheit gemäß auch in der diesen Lehrpunkt betreffenden Vergleichung zuerst die Verwandtschaft und dann erst den nach unserer Ueberzeugung auch hier wirklich vorhandenen Unterschied der beiden Lehrtropen aufzeigen. — Daß unser Vf., ebenso wie der Apostel Paulus, den Glauben als die unerläßliche Bedingung aller Theilnahme an dem Heile und aller Gottgefälligkeit ansieht, brauchen wir, nach dem, was S. 696 und §. 89 darüber bemerkt worden ist, nicht erst zu beweisen **). Auf der andern Seite sagt unser Vf. überhaupt gar Nichts von dem Glauben, was der Apostel nicht auch hätte sagen können, und theilweise wirklich gesagt hat. Auch in den paulinischen Briefen wird der Glaube zwar auf der einen Seite als Product einer an dem Menschen vollbrachten Gottesthat, aber auf der andern Seite auch als Product der eigenen Selbstbestimmung betrachtet ***); darum gebraucht auch der Apostel öfters die Ausdrücke: Glaube und

*) Vgl. Ebrard, S. 444 f.; Hofmann, I. S. 553—556; Lutz, S. 167. 369 f.; auch Neander, II. S. 853 ff. und Schmid, II. S. 358 f. —

**) Die Meinung, daß ein Satz wie der: „Alles was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde" (Röm. 14, 23.) sich in unserem Briefe seltsam ausnehmen würde (Schulz, S. 115), ist schon von Bleek, I. S. 310 f. Anm. durch Verweisung auf Hebr. 11, 6. widerlegt worden. —

***) Vgl. Usteri, S. 273 f.

Gehorsam gegen das Evangelium als Wechselbegriffe, und stellt der πίστις die mit der ἀπιστία zusammenfallende ἀπείθεια gegenüber (vgl. z. B. Röm. 6, 17. 10, 16. 2 Cor. 10, 5. 2 Thess. 1, 8. — Röm. 10, 21. 11, 30—32. [vgl. v. 20. 23]; 15, 31.; auch Röm. 1, 5. 15, 18. 16, 26.). — Am wichtigsten aber ist, daß der — wie wir gesehen haben — ganz allgemeine und in Hebr. 11, 1. definirte Glaubensbegriff unseres Vf's sich ganz ebenso auch in den paulinischen Briefen nachweisen läßt. Schon Bleek hat 2 Cor. 5, 7. angeführt, als eine Stelle, in welcher das Wort πίστις keine andere Bedeutung habe, als in unserem Briefe; und allerdings steht hier die πίστις dem εἶδος, d. h. entweder der sichtbaren Gestalt oder dem äußeren, sinnlichen Augenscheine gegenüber, ist also jedenfalls πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων *) (vgl. auch 2 Cor. 4, 18.). — Aber noch überzeugender läßt sich aus Röm. 4, 16—22. darthun, daß der Apostel Paulus das allgemeine Wesen des Glaubens ganz ebenso hätte characterisiren können, wie es unser Vf. in Hebr. 11, 1. thut; denn er spricht in dieser Stelle, von dem Glauben, ganz wie unser Vf., als von einem zweifelsfreien Vertrauen auf die Verheißungen Gottes, welches sich durch den Contrast der gegenwärtigen Wirklichkeit mit dem was die Verheißung in Aussicht stellt nicht schwächen und irre machen läßt. Sätze wie: ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν u. s. w. (v. 18) oder: εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ, πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι (v. 20 f. vgl. [illegible] 17) klingen ganz so, als ob sie im 11ten Cap.

---

*) Sie ist dies nämlich in jedem Falle, möge man unter dem εἶδος mit Meyer z. d. St. die wirkliche Gestalt des Herrn, welche die Gläubigen erst im künftigen Leben schauen werden, oder mit Lipsius (die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 97—101) — nach dem Vorgange Tittmann's und Rauwenhoff's — die externa rerum species, d. h. die Gestalt der sinnlich-wahrnehmbaren Gegenstände, von welchen wir umgeben sind, verstehen. —

des Hebrbriefes stünden (vgl. Hebr. 11, 11. 19.). — Die Bemerkung Bleek's, die πίστις sei bei dem Apostel und bei unserem Vf. „ein gläubiges, demüthiges Vertrauen auf Gottes Gnade und Wahrhaftigkeit in seinen Verheißungen, und ein inneres, lebendiges Ergreifen und Festhalten von etwas Unsichtbarem, als ob man es sähe" ist also vollkommen richtig. —

Den eben gemachten Bemerkungen zu Folge vermögen wir einen der Unterschiede, welchen man seit Schulz gewöhnlich zwischen den Glaubensbegriffen der beiden apostolischen Männer gemacht hat, nicht ohne Weiteres anzuerkennen. Die innige Beziehung des Glaubens auf die ἐπαγγελία und — durch diese vermittelt — auf noch zukünftige Dinge und die unauflösliche Verknüpfung desselben mit der Hoffnung darf nicht, wie öfter geschehen ist*), schlechtweg als eine Eigenthümlichkeit unseres Vf's bezeichnet werden. Auch der paulinische Glaube schließt die „freudige, unerschütterliche, immer mehr und mehr im Wachsthum begriffene Zuversicht auf das noch künftige messianische Heil" in sich; und zwar keineswegs blos, wenn Paulus von dem Glauben der alttest. Frommen, sondern auch wenn er vom Glauben der Christen redet. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man das Verhältniß beachtet, in welchem in den Stellen 1 Cor. 15, 19. vgl. mit v. 14 u. 17, Röm. 5, 1. 2., Röm. 15, 13. Tit. 1, 1. 2. (vgl. auch Röm. 15, 12. mit Röm. 9, 33. 10, 11.) die πίστις zu der ἐλπίς steht, oder wenn man Eph. 2, 8 mit Röm. 8, 24. vergleicht**). —

---

*) Vgl. Schulz, S. 113; De Wette, Abhandl. S. 49 f.; v. Cölln, S. 345; Schwegler, II. S. 323; Reuß, S. 553; Schumann, II. S. 802; Ritschl (1te Aufl.), S. 271; (2te Aufl.), S. 166 f.; Lipsius a. a. O. S. 197. —

**) Vgl. Delitzsch, S. 521; Weiß, S. 65 f.; Lipsius a. a. O. S. 209 f. — Die beiden letzteren sagen daher auch von dem Apostel Paulus, daß für sein Bewußtsein manchmal die πίστις und die ἐλπίς zusammenfalle, oder daß wenigstens die letztere in der ersteren enthalten sei; eine Behauptung, von welcher übrigens dasselbe gilt, was wir S. 706 ff. über die gleiche Behauptung in Betreff unseres Vf's bemerkt haben. —

Auch einige andere Angaben über den Unterschied des in unserem Briefe vorkommenden Glaubensbegriffs von dem paulinischen halten wir für verfehlt. So die Angabe, der Glaube sei in den Augen unseres Vf's überwiegend ein theoretisches Verhalten, ein verum aliquid putare, während er nach paulinischer Anschauung ein unmittelbar practisches Verhalten sei *). — Ferner die hiermit zusammenhängende Bemerkung: „die πίστις und das προσέρχεσθαι τῷ θεῷ, das Theoretische und das Practische fielen in unserem Briefe ächt judaistisch in zwei verschiedene Acte aus einander; der Glaube sei nur die negative Bedingung des gottgefälligen Verhaltens; das Positive, das προσέρχεσθαι τῷ θεῷ müsse als ein von ihm Verschiedenes erst hinzukommen, wogegen bei Paulus eben der Glaube selbst unmittelbar dieses Ergreifen des Heiles sei;" und die auf diese Bemerkung gegründete Behauptung: „der Glaube des Hebrbriefes schließe nicht ebenso, wie der paulinische, die Werkgerechtigkeit aus; vielmehr sei er nur die nothwendige Vorbedingung, das unerläßliche Complement der ἔργα" **). Denn daß der Glaube des Hebrbriefes nicht blos die negative Vorbedingung des gottgefälligen Verhaltens, sondern auch schon selbst eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, ein mit aller Energie des Gemüthes geschehendes Erfassen und Festhalten des unsichtbaren Gottes ist, von welchem das Nahen zu Gott nur zu unterscheiden ist, wie die Lebensäußerung von dem Leben selbst, beweist schon die eine Stelle Hebr. 11, 27. zur Genüge; und wer den Glauben als eine ausschließlich auf die göttlichen Verheißungen gegründete Zuversicht darstellt, und dabei auf's entschiedenste geltend macht, daß nicht mittelst der alttest. Institutionen und Gebräuche, sondern einzig und allein durch Christum und die in ihm dargebotene Gnade das Heil

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 323 f.; Reuß, S. 552, und dagegen Ritschl (1te Aufl.), S. 271 und unsere Bemerkungen auf S. 704.

**) Vgl. Schwegler, II. S. 323 f. —

und die Befähigung zur Gemeinschaft mit Gott zu suchen und zu finden ist, ja auch ganz ausdrücklich die πληροφορία τῆς πίστεως, in welcher die Christen zu Gott nahen sollen, auf die Besprengung und Reinigung des Herzens mit dem Versöhnungsblute gründet, — dessen Glaubensbegriff schließt ganz gewiß alle Werkgerechtigkeit aus, obschon er dieser allerdings *nicht geradezu gegenübergestellt* ist*). — Was ferner die Meinung betrifft: „unser Vf. betrachte die Erlösungsthatsache nicht, wie Paulus, als Gegenstand des Glaubens, sondern als Gegenstand der von diesem verschiedenen und über ihm stehenden γνῶσις; er stelle also die γνῶσις der πίστις gegenüber, während nach Paulus jene ein nothwendiges Moment in der letzteren sei"**), so ist auch diese Verschiedenheit, wie schon S. 716 und §. 95 gezeigt worden ist, nicht wirklich vorhanden. Die Behauptung endlich: Paulus bezeichne den Glauben als etwas Neues, „erst jetzt nach dem Tode und der Auferstehung Christi Eingetretenes;" derselbe sei nach seiner Anschauung zuvor zwar bezeugt, aber noch nicht wirklich vorhanden gewesen, weil das Glaubensobject, die Gnade Gottes in Christo damals noch nicht vorhanden war***), ist zwar, wie bald gezeigt werden soll, nicht ganz unrichtig, findet aber, so wie sie hier aufgestellt ist, in der einfachen Verweisung auf Röm. 4 und Gal. 3, 6 ff. ihre Widerlegung. —

Nicht in dem was unser Vf. vom Glauben sagt, son*dern nur in* **dem** was er **nicht** sagt, *hat man den Unterschied seines Glaubensbegriffs von dem paulinischen zu suchen*; und zwar lassen sich zwei Abweichungen nachweisen, welche aber ihre *gemeinsame* Wurzel in einer uns schon bekannten Eigenthümlichkeit der christlichen

*) Vgl. auch *Tholuck*, S. 43 f. Gegen die Meinung *Schwegler's*, daß Hebr. 11, 26. in entschiedenem Widerspruche mit Röm. 4, 3 ff. stehe, vgl. was wir S. 690 bemerkt haben. —

**) *Ritschl*, 1te Aufl. S. 271 f. —

***) Vgl. *Lutterbeck*, II. S. 249 und *Baur*, 1853, S. 103 f. —

Gesammtanschauung unseres Vf's haben; in der Eigenthümlichkeit nämlich, daß er sowohl das Judenthum als das Christenthum weit überwiegend nur nach seiner objectiven, nicht, wie der Apostel Paulus, nach seiner subjectiven Seite betrachtet (S. 225—232). —

Die erste der in dieser Eigenthümlichkeit begründeten Verschiedenheiten besteht — kurz gesagt — darin, daß unserem Vf. die paulinische Gegenüberstellung von πίστις und νόμος oder ἔργα νόμου und überhaupt **diejenige** Verbindung, in welche der Apostel die πίστις mit der δικαιοσύνη bringt, ganz fremd ist. — Da nämlich der Apostel Paulus auf seinem anthropologisch-subjectiven Standpunkte das Judenthum fast ganz ausschließlich als ein Gesetz betrachtete, welches der Mensch zu erfüllen hat, so mußte sich ihm zunächst die in vollkommener Gesetzeserfüllung bestehende, wahre δικαιοσύνη als das zu erstrebende Ziel darstellen, von dessen Erreichung das Wohlgefallen Gottes, die Gemeinschaft mit Gott und überhaupt das ganze Heil abhängig ist. Auch nachdem er erkannt hatte, daß, wer in seiner immer sehr mangelhaften Gesetzeserfüllung sein Heil sucht, dem Fluche verfallen bleibt (vgl. Gal. 3, 10 ff.), mußte doch seine hauptsächlich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott gerichtete Betrachtung in der wahren, vor Gott geltenden δικαιοσύνη immer noch das Ziel erkennen, zu welchem die göttliche Heilsökonomie den Menschen führen will. Aber die, zugleich mit der Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm (Gal. 1, 16.), ihm aufleuchtende Erkenntniß, daß der Mensch die δικαιοσύνη, an welche alles Heil geknüpft ist, überhaupt nicht in sich selbst, sondern in Christo zu suchen hat (vgl. Röm. 3, 21.), brachte nothwendig ein entschiedenes und vollständiges Verlassen des Weges, auf welchem jenes Ziel nach seiner bisherigen Meinung zu erstreben war, mit sich (vgl. Gal. 3, 18.: ἃ κατέλυσα; auch v. 19 ff.). Nicht mehr im eigenen Thun, sondern allein in dem Glauben, welcher in die Gemeinschaft Christi versetzt, konnte er fortan den Weg zu jenem Ziele erkennen. Der Glaube an Jesum Christum

mußte in seiner oben bezeichneten Grundanschauung geradezu an die Stelle der vollkommenen Gesetzeserfüllung treten; er mußte sich ihm nun als die Bedingung darstellen, unter welcher der Mensch der in Christo objectiv vorhandenen δικαιοσύνη theilhaftig und selbst als ein δίκαιος von Gott anerkannt wird. — So knüpfte die auf dem anthropologisch-subjectiven Standpunkte sich haltende paulinische Anschauung den christlichen Glauben von vornherein unauflöslich an ihre Grundidee, an die Idee der δικαιοσύνη an*). In Folge dieser innigen Verknüpfung konnte der Apostel sich in der Regel nicht, wie der Vf. unseres Briefes, an den allgemeinen und unbestimmten, alttest. Glaubensbegriff halten; vielmehr mußte sein Glaubensbegriff überall, wo er die ihm eigenthümliche Auffassung der christlichen Wahrheit geltend macht, also fast überall wo er überhaupt vom Glauben spricht, ein engerer und schärfer bestimmter sein. Der Glaube, sofern er der in Christo dargebotenen δικαιοσύνη theilhaftig macht, ist nicht mehr eine allgemeine Zuversicht auf die Verheißungen Gottes, und hat zu seinem nächsten und eigentlichsten Objecte nicht die noch unerfüllte, sondern die in Christo schon erfüllte Verheißung **); er ist speciell eine lebendige Zuversicht zu dem, in welchem die δικαιοσύνη θεοῦ offenbart und dargeboten ist, also eine πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16. 3, 22.), ein

---

*) Wie sehr die Begriffe Glauben und Gerechtigkeit in der paulinischen Anschauung mit einander verwachsen sind, ist aus allen Briefen des Apostels und besonders deutlich aus Stellen wie Röm. 1, 17. 3, 22. 4, 5. 5, 1. Gal. 2, 16. 3, 24. Phil. 3, 9. u. add. zu ersehen. Vgl. Baur, Paulus, S. 536; Schmid, II. S. 326 u. 335 f. —

**) Dies ist das Wahre an der oben S. 829 bestrittenen Unterscheidung zwischen dem paulinischen Glaubensbegriffe und dem unseres Briefes. Wenn sie in der oben angegebenen Weise modificirt wird, d. h. wenn man dabei nur an das nächste und eigentliche Object des Glaubens denkt, so ist sie da im Rechte, wo es sich um die Bestimmung des Verhältnisses des engeren, specifisch paulinischen Glaubensbegriffes zu dem unseres Briefes handelt. —

πιστεύειν εἰς Χριστόν (Röm. 10, 14. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29.; vgl. auch Gal. 3, 26.), oder — falls Gott selbst als Glaubensobject genannt werden soll — ein Glaube an den, der unsern Herrn Jesum von den Todten auferweckt hat (vgl. Röm. 4, 24 f.)*). Dieser näher bestimmte Glaubensbegriff, welcher aber allerdings auf der Grundlage des allgemeinen ruht, und, von seinem Objecte abgesehen, d. h. lediglich als Bestimmtheit des Gemüthes betrachtet, von dem letzteren nicht verschieden ist, kann als der specifisch paulinische bezeichnet werden; denn nur selten begegnet uns in den Briefen des Apostels der allgemeinere und unbestimmtere Glaubensbegriff und es geschieht auch immer nur da, wo jener engere und bestimmtere im Zusammenhange gar nicht an seiner Stelle gewesen wäre**). — In Folge seiner unmittelbaren, engen Beziehung auf die δικαιοσύνη ist es ferner diesem specifisch paulinischen Glaubensbegriffe wesentlich einen Gegensatz gegen die ἔργα νόμου zu bilden***); und zwar so wesentlich, daß der Apostel auch schon den Glauben Abrahams den Gesetzeswerken gegenüberstellt (vgl. Gal. 3, 6 ff. u. Röm. 4). — Da nun das alttest. Gesetz selbst dazu auffordert, auf dem Wege der Gesetzeserfüllung, also durch die ἔργα νόμου die δικαιοσύνη zu erstreben, so kann die specifisch paulinische πίστις auch geradezu dem νόμος gegenübergestellt werden; sie ist also fähig, den Gegensatz des neuen und des alten Bundes zu markiren, vorausgesetzt daß man die vormosaische Zeit von der Zeit des alten Bundes unterscheidet. Auch kann, da das Gesetz zwischen eingetreten war (Röm. 5,

*) In dieser Beziehung ist auch die Vergleichung von 1 Thess. 1, 8 ff. instructiv, wo der Apostel allerdings von der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν redet, aber nur weil er an Leute denkt, welche von den Götzen zu dem lebendigen Gotte sich bekehrt hatten: und doch versäumt er auch hier nicht den specifisch christlichen und rechtfertigenden Glauben nachträglich noch bestimmter zu bezeichnen (v. 10). —

**) Vgl. außer den schon früher angeführten Stellen 2 Thess. 1, 4. 1 Tim. 6, 12. —

***) Vgl. Usteri, S. 91 ff.; Schmid, II. S. 336. —

20.), und da die Gerechtigkeit Gottes erst wieder, und erst vollkommen in dem Evangelium von dem Gekreuzigten und Auferstandenen geoffenbart worden ist (Röm. 1, 17. 13, 21.), der Glaube im specifisch paulinischen Sinne als etwas in der Periode der Herrschaft des alttest. Gesetzes noch nicht Vorhandenes, erst mit dem Evangelium in die Welt Eingetretenes betrachtet werden (Gal. 3, 23 ff.). — Dieser unmittelbar mit dem Begriff der objectiv in Christo vorhandenen δικαιοσύνη verknüpfte, engere und seinem Objecte nach genau bestimmte, specifisch paulinische Glaubensbegriff, der Begriff der fides salvifica in seiner schärferen Abgrenzung und genaueren Bestimmung, kommt nun allerdings in unserem Briefe nicht vor; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil unser Vf., auf dem objectiven Standpunkte sich haltend, seinen Blick nicht, wie der Apostel, von vornherein auf das Verhältniß des Menschen zu Gott richtet, also auch das Ziel, zu welchem die göttliche Heilsökonomie den Menschen führen will, nicht unter dem Gesichtspunkte der δικαιοσύνη betrachtet; denn damit fiel zunächst die paulinische Verknüpfung der Begriffe Glaube und Gerechtigkeit und somit auch das Motiv weg, welches den Apostel dazu getrieben hatte, auf Grund des allgemeinen Glaubensbegriffs einen engeren und schärfer bestimmten aufzustellen. Darum hebt der Vf. Christum oder das von ihm vollbrachte Erlösungswerk nicht als das Hauptobject des christlichen Glaubens hervor (vgl. S. 718). —

Nicht unmittelbar mit der nur in Christo zu suchenden Gerechtigkeit verknüpft, steht der allgemeine Glaubensbegriff ferner auch nicht in offenem und ausdrücklichem Gegensatze zu den Gesetzeswerken; nicht diesen, sondern nur dem Zweifel, dem Wankend-werden, der ὑποστολή steht er geradezu gegenüber; und es ist daher sehr natürlich, daß uns die Gegenüberstellung von πίστις und ἔργα νόμου in unserem Briefe nirgends begegnet*). — Auch war der allgemeine Glaubens-

*) Dies erkennen auch Bleek (I. S. 311) und Lünem. (S. 13) an, womit aber ihre früher (S. 568) von uns bestrittene Auffassung

begriff unseres Vf's natürlich nicht fähig den Gegensatz des neuen Bundes zu dem alten zu bezeichnen; denn die Zuversicht auf die Verheißungen Gottes hatten ja alle Frommen des alten Bundes in ganz gleicher Weise, wie die neutest. Bundesglieder. —

Man könnte nun freilich unserer bisherigen Erörterung gegenüber geltend machen, daß — wie wir selbst in §. 89 nachgewiesen haben — auch unser Brief die Lehre enthält, es gebe ohne Glauben keine δικαιοσύνη; namentlich könnte man sich auf den Ausdruck ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη in 11, 7. (vgl. 11, 4. u. 10, 38.) berufen. Aber man lasse sich doch nicht durch die Aehnlichkeit des Ausdrucks täuschen! Wenn anders das richtig ist, was wir in dem angeführten §. über den, nach der Lehre unseres Vf's allerdings vorhandenen Zusammenhang des Glaubens und der Gerechtigkeit und insbesondere über den Begriff der dem Glauben gemäßen Gerechtigkeit gesagt haben, so ist dieser von dem paulinischen Begriff der Glaubensgerechtigkeit gewiß ebenso verschieden, wie die beiderseitigen Glaubensbegriffe verschieden sind. Denn in einer Gerechtigkeit, welche eine wirklich vorhandene, dem Menschen eigenthümliche Rechtbeschaffenheit ist, in einer Gerechtigkeit, die eben darin besteht, daß der Mensch an die Verheißungen Gottes glaubt, wird Niemand die paulinische δικαιοσύνη ἐκ πίστεως erkennen, vorausgesetzt daß er von dieser selbst eine richtige Vorstellung hat*); jene ist nicht, wie diese, zunächst eine durch einen judicativen Act Gottes einem Subjecte, welches nicht δίκαιος, sondern ἀσεβής ist, zugerechnete Gerechtigkeit; sie schließt nicht, wie die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, vor Allem die Sündenvergebung

---

des Ausdrucks νεκρὰ ἔργα im Widerspruch steht, da wenn dieselbe richtig wäre in Hebr. 6, 1. der Glaube den Gesetzeswerken gegenübergestellt wäre. —

*) Als eine solche können wir die von Lipsius in seiner mehrfach angeführten Schrift entwickelte (vgl. namentlich S. 16 ff. und S. 121 ff.) nicht gelten lassen. Der Kürze halber verweisen wir auf Schmid, II. S. 331—337. —

in sich; nur die Offenbarung Gottes überhaupt oder specieller die Verheißung, nicht aber die Person Christi, oder Christi Tod und Auferstehung, oder der, welcher den Gottlosen rechtfertigt, ist das Object des Glaubens, welcher der glaubensgemäßen Gerechtigkeit theilhaftig macht. Darum sind die Christen im Besitze der letzteren, nicht weil ihnen Gott ihren Glauben, daß er den Sünder in Christo und um des Todes und der Auferstehung Christi willen als gerecht ansieht, als Gerechtigkeit anrechnet, sondern weil sie dadurch, daß sie überhaupt auf die göttlichen Verheißungen zuversichtlich vertrauen und durch den Glauben mitten in die übersinnliche Welt hineinversetzt sind, in dem von Gott erforderten Zustande der Rechtbeschaffenheit sich befinden. — Der Begriff der glaubensgemäßen Gerechtigkeit gehört einer ganz andern Ideenreihe an, als der paulinische Begriff der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως; er hat seinen Ursprung nicht in der Idee, daß der Mensch die Gerechtigkeit nicht in sich selbst, sondern in Christo zu suchen habe; er steht nicht im Zusammenhang mit den unserem Vf. ganz fremden, paulinischen Begriffen δικαιοῦν und λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην; kurz es ist nicht der specielle, specifisch paulinische, sondern der allgemeine, alttest. Begriff der Glaubensgerechtigkeit, auf dessen Grunde jener speciellere allerdings — wie nicht erst nachgewiesen zu werden braucht — ebenso ruht, wie der specifisch paulinische Glaubensbegriff auf dem allgemeinen, alttest. ruht*). — Dem Bisherigen zu Folge ist es nicht als etwas rein Zufälliges zu betrachten, daß unser Vf. in Hab. 2, 4. (Hebr. 10, 38.) nicht, wie der Apostel Paulus (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.), das ἐκ πίστεως mit dem Subject ὁ δίκαιος, sondern, dem Grundtext entsprechend, mit dem Prädicat ζήσεται verbindet. Auch fällt es uns, nachdem wir erkannt haben, daß die glaubensgemäße Gerechtigkeit keines-

---

*) Vgl. die treffliche Erörterung Schumann's (II. S. 806—808) über das Verhältniß der paulinischen δικαιοσύνη ἐκ πίστεως zu der κατὰ πίστιν δικαιοσύνη unseres Briefes.

wegs ein specifisch christlicher Begriff ist, nicht mehr auf, daß der Vf. dieselbe nur von Abel und Noah, nirgends aber von den Christen prädicirt. — Ein Widerspruch beider Lehrbegriffe liegt übrigens auch hier nicht vor, sondern nur eine individuelle Verschiedenheit. Unser Vf. hat eben den Begriff der Glaubensgerechtigkeit nicht in der Weise genau ausgeprägt und scharf bestimmt, daß er unmittelbar einen Gegensatz zu der Werkgerechtigkeit bildet. Seine auf dem objectiven Standpunkt sich haltende Betrachtung des Judenthums und des Christenthums machte überhaupt nicht die Idee der δικαιοσύνη, sondern die der τελείωσις zu seiner Grund- und Hauptidee; dieser Begriff enthält, wie der der paulinischen δικαιοσύνη, vor Allem die Vergebung der Sünden in sich; der in dem Begriffe τελειοῦν als erstes Moment enthaltene Begriff καθαρίζειν entspricht, wie wir früher gesehen haben, dem paulinischen δικαιοῦν; ein rücksichtlich seines Gewissens Vollendeter oder Gereinigter und dadurch zur Gemeinschaft mit Gott Befähigter wird der Christ aber nur durch den neutest. Hohepriester und durch die Wirkung des von ihm dargebrachten Versöhnungsopfers. Hieraus erhellt, daß unser Vf. die in der paulinischen Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως bezeugte Wahrheit auch lehrt, aber in andern Ausdrücken und in anderem Ideenzusammenhange.

Daß nun die in dem Bisherigen nachgewiesene Verschiedenheit zwischen der Lehre des Hebrbriefes und der paulinischen Lehre, namentlich der Umstand, daß der specifisch paulinische Glaubensbegriff, der Gegensatz von Glauben und Gesetzeswerken, und der Begriff der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, also gerade das was für den Apostel Paulus characteristisch ist, sich in unserem Briefe nicht findet, keineswegs blos auf Rechnung der Veranlassung und des Zweckes unseres Briefes gesetzt werden kann*), bedarf kaum eines Beweises. Es ist zwar gewiß vollkommen richtig, daß es sich unter den, dem

*) Wie dies Ebrard, S. 444 f. und Hofmann, I. S. 553—556 thun wollen (s. oben). —

Vf. vorliegenden Verhältnissen zunächst nicht um einen Kampf gegen Werkgerechtigkeit, sondern um eine Belehrung darüber, wo der objective Grund der Sündenvergebung zu suchen sei, handelte (vgl. S. 37), daß also der Hauptzweck unseres Briefes es zunächst nicht erforderte, den Glauben im Gegensatz zu den Gesetzeswerken als das subjective Rechtfertigungsmittel geltend zu machen. Ebenso ist es vollkommen richtig, daß dagegen die Seite des Glaubens, nach welcher derselbe eine alle Ungeduld und Ermattung ausschließende, standhafte Zuversicht auf die endliche Erfüllung der Verheißung ist, dem S. 34 f. geschilderten geistlichen Zustande der Leser zu Folge von unserem Vf. besonders hervorgekehrt werden mußte. Aber was dem zu erreichenden Zwecke entsprechend war, kann ja dabei auch in der Eigenthümlichkeit des Vf's begründet sein*). Und daß dies in unserem Falle nicht nur angenommen werden kann, sondern angenommen werden muß, geht schon aus dem hervor, was wir S. 226—229 über die, ebenfalls nicht allein aus der Veranlassung und dem Zwecke unseres Briefes erklärbare, von der paulinischen verschiedene Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses des alten und des neuen Bundes, welche unserem Vf. eigen ist, und in welcher seine eben aufgezeigten Abweichungen von dem paulinischen Lehrbegriffe begründet sind, gesagt haben. Wir fragen darum hier nur noch: Ist es möglich, und ist es wahrscheinlich, daß ein Mann, wie der Apostel Paulus, in dessen ganze Anschauung von der christlichen Wahrheit die Gegenüberstellung von *πίστις* und *ἔργα νόμου* so tief verwachsen ist, daß man wohl mit Delitzsch (S. 703) von ihm sagen kann, er lebe

*) Oder sollte der Herr der Kirche nicht jedem Glied seiner Gemeinde gerade die Stellung anweisen und die Aufgaben übertragen, welche den ihm verliehenen Gaben entsprechen? Sollte er nicht auch, wo es galt die Hebräergemeinde vor Abfall zu bewahren, gerade einen solchen Mann durch seinen Geist zum Schreiben an dieselbe haben antreiben können, der seiner individuellen Begabung und Geistesrichtung nach besonders geschickt war die christliche Wahrheit so darzustellen, wie es jener Zweck erforderte? —

in diesem Gegensatze, in einem 13 Capitel enthaltenden Briefe auch nicht ein einziges Mal den Glauben den Gesetzeswerken gegenübergestellt hätte, auch wenn der nächste Zweck seines Schreibens es nicht erforderte? Und das Gewicht dieser Frage wird noch dadurch verstärkt, daß nach S. 228 f. eine solche wenigstens gelegentliche Geltendmachung des rechtfertigenden Glaubens gegenüber den Gesetzeswerken auch einen wunden Fleck der Hebräergemeinde berührt, und sie vor einem Irrwege, auf welchem sie sich schon befand, gewarnt hätte. Ist es ferner möglich, und ist es wahrscheinlich, daß ein Mann, wie der Apostel Paulus, der an einen ganz bestimmt und scharf ausgeprägten Begriff des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit so gewöhnt ist, daß er nur selten und nur, wo es der Zusammenhang unumgänglich erfordert, bei dem allgemeineren Glaubensbegriff stehen bleibt, in einem verhältnißmäßig so umfangreichen Briefe jene Begriffe in der für ihn characteristischen Fassung nirgends, auch nicht in einer Nebenbemerkung, angewendet hat? Ist es möglich und ist es wahrscheinlich, daß ein Mann, wie der Apostel Paulus, so sehr aus dem Kreis seiner gewöhnlichen Anschauungen herausgetreten ist, daß er z. B. die Sündenvergebung nicht, wie sonst immer, in den Begriff der zugerechneten Glaubensgerechtigkeit, wohl aber in den der τελείωσις eingeschlossen hat? — Wir können nicht umhin diese Fragen mit einem entschiedenen Nein zu beantworten, und müssen zuversichtlich behaupten, daß der Zweck und die Veranlassung unseres Briefes für sich allein den aufgezeigten Unterschied zwischen der paulinischen Lehre und der Lehre unseres Vf's nimmermehr erklären können, daß man seinen Grund vielmehr hauptsächlich in der individuellen Verschiedenheit der beiderseitigen Auffassung der christlichen Wahrheit zu suchen hat*).

*) Auf den oben erörterten Unterschied hat zuerst Schulz, S. 112—115 aufmerksam gemacht; jedoch hat er denselben, von einer falschen Auffassung des paulinischen Glaubensbegriffes ausgehend, unrichtig dargestellt und beurtheilt. Auf die richtige Bahn lenkte De Wette, Abhandl. S. 48 f. unter Anerkennung des Unterschiedes ein; vgl. auch

Noch weniger kann dies in Betreff der zweiten, von den meisten Theologen übersehenen Verschiedenheit zwischen den beiderseitigen Vorstellungen vom Wesen des Glaubens bestritten werden. Dieselbe besteht — kurz gesagt — darin, daß von der paulinischen Anschauung, nach welcher der Glaube in eine innige und geheimnißvolle persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt, in unserem Briefe nur geringe Spuren zu finden sind. Wir brauchen jene paulinische Anschauung nicht erst ausführlich zu entwickeln; es mag genügen an die Aussprüche, nach welchen die gläubigen Christen mit Christo gestorben und auferstanden sind (Röm. 6,3—11. Gal. 2,19. 6,14.), an die Idee der ζωὴ ἐν Χριστῷ (Röm. 6,11.23. 8,2.), an das bekannte Wort Gal. 2,20. (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός), an die Vorstellung, nach welcher die Christen Christum anziehen (Röm. 13,14. Gal. 3,27.), an die tiefsinnigen Redensarten εἶναι ἐν κυρίῳ (Röm. 16,11. 1 Cor. 1,30.) und Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Röm. 8,10. 2 Cor. 13,3.5.) und endlich an den so überaus häufigen Gebrauch des ebenfalls auf der Idee der mystischen Einheit mit Christo beruhenden Ausdrucks ἐν Χριστῷ oder ἐν κυρίῳ (in Stellen wie Röm. 9,1. 14,14. 15,17. 16,2.3.8.9. Eph. 6,1. 10. u. add.) zu erinnern*). — Wir haben nun zwar in §. 87 gesehen, daß die Idee einer persönlichen Gemeinschaft mit Christus und zwar mit dem für uns gestorbenen Christus unserem Vf. nicht ganz fremd ist. Wie wäre dies auch mög-

v. Cölln, S. 345. — Noch besser, richtiger und gründlicher ist die Darstellung und Beurtheilung des Unterschiedes bei Bleek, I. S. 310—313. Sie ist denn auch von den späteren Auslegern und Bearbeitern der biblischen Theologie entweder geradezu adoptirt oder wenigstens ihrer eigenen, nur wenig modificirten Darstellung und Beurtheilung zu Grunde gelegt worden. Vgl. Kuinoel, S. XVII; Tholuck, 2te Aufl. S. 28 und 380; 3te Aufl. S. 39. 42 ff. 46 f.; Lünem., S. 13; Usteri, S. 145 ff.; van den Ham, S. 214 ff.; Planck, S. 453; Lange: das apostolische Zeitalter, II. S. 602; Meßner, S. 310 ff. und 410 ff.; Ritschl, 2te Aufl. S. 167. —

*) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 129 ff. und S. 152—160. —

lich, da derselbe doch unstreitig aus den Tiefen der christlichen Erfahrung heraus schreibt?! Aber doch können wir uns nicht verhehlen, daß das Bewußtsein dieser Gemeinschaft mit Christo in unserem Vf. verhältnißmäßig wenig entwickelt ist. Sind es doch überhaupt nur ganz wenige Stellen, in welchen es an den Tag tritt*)! Und auch in diesen wenigen Stellen können wir das viel weiter entwickelte, paulinische Bewußtsein des persönlichen Einsgewordenseins, der mystischen Lebenseinheit mit Christo nicht wieder erkennen. Keine einzige jener paulinischen Vorstellungen und Redeweisen, in welchen sich dieses entwickeltere Bewußtsein ausspricht, kommt in unserem Briefe vor; auch das in den paulinischen Briefen so überaus häufig wiederkehrende ἐν Χριστῷ oder ἐν κυρίῳ ist hier nirgends zu finden. Unser Vf. bleibt vielmehr entweder bei der allgemeineren Vorstellung, daß die Gläubigen Christi theilhaftig geworden sind (3, 14.) stehen; oder seine Anschauung geht, wo er in speciellerer und concreterer Weise von der Gemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Christus spricht, durchaus von der Opferidee aus, und ist durch diese bestimmt und gestaltet; er spricht nämlich in diesem Falle von einer Besprengung mit dem Blute Christi oder von einem Essen von dem neutest. Versöhnungsopfer. Auch an diesem Punkte bemerken wir also den großen Einfluß, welchen die alttest. Opfer- und Priesteridee auf den ganzen Lehrbegriff unseres Vf's geübt hat**). —

Daß nun diese Verschiedenheit in den beiderseitigen Anschauungen über die durch den Glauben begründete Gemeinschaft mit Christo aus dem Zweck und der Veranlassung un-

*) Zu den in dem angeführten §. erörterten Stellen kann man allenfalls noch diejenigen hinzunehmen, in welchen die Vorstellung ausgesprochen ist, daß die Christen die Schmach Christi tragen; vgl. 13, 13. und 11, 26.; s. jedoch S. 142. —

**) Auf den oben erörterten Unterschied hat zuerst Schwegler, II. S. 323 aufmerksam gemacht. Vgl. auch Ritschl (1te Aufl.) S. 272; Reuß, S. 552 f. 558; und Meßner, S. 413. —

seres Briefes sich nicht genügend erklären läßt, kann kein Unbefangener leugnen. Der Vf. hätte doch wahrlich in den zahlreichen und langen Ermahnungsreden reichlich Gelegenheit gehabt das paulinische Bewußtsein des Lebens oder Seins in Christo auszusprechen, wenn ihm dasselbe wirklich eigen gewesen wäre; mindestens jenes *ἐν κυρίῳ* oder *ἐν Χριστῷ* müßte in diesem Falle da und dort zu finden sein. Auch diese Verschiedenheit kann also nur in der verschiedenen Geisteseigenthümlichkeit der beiden apostolischen Männer ihren Grund haben. Und sie hängt auch wirklich, wie schon oben angedeutet worden ist, auf's Engste mit dem uns schon bekannten Hauptunterschiede des Standpunktes, welchen unser Vf. und welchen der Apostel Paulus einnimmt, zusammen. Weil nämlich ersterer seiner ganzen Geistesrichtung nach weit überwiegend nur die objective Seite, wie des Judenthums, so auch des Christenthums in's Auge faßte, so konnte seine Erkenntniß über das subjective Verhältniß, in welchem der Christ durch den Glauben zu der Person Christi steht, nicht so entwickelt sein, wie die des Apostels Paulus. Auf seinem objectiven Standpunkte betrachtete er Christum fast nur als den neutest. Hohepriester; und darum mußte in seiner Anschauung von dem Verhältnisse des Gläubigen zu Christo der persönliche Unterschied, der ja durch die persönliche Lebenseinheit keineswegs verwischt oder aufgehoben wird, besonders stark hervortreten. Denn als Hohepriester nimmt sich Christus unser wohl theilnehmend und unsere Schwachheiten mitfühlend an; er ist für uns thätig und vertritt uns fürbittend, indem er unsere Sache zu der seinen macht; und wir nahen mit herzlichem Zutrauen zu ihm, um uns durch ihn helfen und zum Vater führen zu lassen; aber sofern er Hohepriester ist, wird er nicht mit uns eins, und wir nicht mit ihm. Der Christus für uns, aber nicht der Christus in uns wird uns im Hebräerbriefe lebendig vor Augen gemalt. —

Wir brauchen nicht erst besonders nachzuweisen, daß die eben erörterte Verschiedenheit der Anschauungen über das

Verhältniß der Gläubigen zu Christo nicht als ein Widerspruch zu betrachten ist, daß vielmehr der Apostel Paulus und unser Vf. dieses Verhältniß nur von zwei verschiedenen Seiten aus in's Auge fassen, so daß sich auch hier ihre Lehrbegriffe gegenseitig ergänzen. Ebenso bedarf es wohl nur einer Andeutung darüber, daß die von dem Vf. unseres Briefes hervorgekehrte Seite jenes Verhältnisses ebensowenig übersehen werden darf, als diejenige, welche der Apostel wenigstens vorwiegend herauskehrt. Paulus führt uns nämlich in die ächte, gesund-evangelische Mystik ein; der Vf. des Hebrbriefes aber warnt uns vor einer falschen, schwärmerischen, den persönlichen Christus für uns über dem Christus in uns ganz verlierenden Mystik. —

Man wird uns nun wohl zugestehen, was wir im Eingange dieses §. gesagt haben, daß nämlich in unserem letzten Lehrstücke die Unabhängigkeit unseres Vf's von dem Apostel Paulus und die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit trotz mancher Berührungspunkte der beiderseitigen Anschauungen am allermeisten an den Tag tritt. — Und wenn wir nun bedenken, daß es gerade die für den Apostel Paulus characteristischen, gleichsam „die Schlagadern“ seiner Gesammtanschauung bildenden*) Ideen sind, welche in unserem Briefe nicht vorkommen, und dazu noch hinzunehmen, daß unser Vf. — wie früher bemerkt worden ist (S. 690) — keinen Gebrauch von der paulinischen Anthropologie macht, und daß ihm namentlich der anthropologische Hauptbegriff des Apostels, der Begriff σάρξ in seiner ethischen Bedeutung ganz fremd ist, so werden wir nunmehr vollständig davon überzeugt, daß der Vf. des Hebrbriefes nicht unter der Zahl der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels Paulus zu suchen ist, und daß unser Brief nicht als ein Erzeugniß der paulinischen Schule bezeichnet und betrach-

*) Vgl. Delitzsch, S. 703.

tet werden darf. Denn von einem eigentlichen Pauliner, einem beständigen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels müssen wir doch natürlicherweise voraussetzen, daß er sich gerade die characteristisch paulinischen Begriffe und Ideen angeeignet und auch in einem von ihm geschriebenen Briefe mehr oder weniger verwendet hätte *). —

§. 103.

Vergleichung mit der johanneischen Lehre.

Schon im vorigen §. haben wir gesehen, daß auch in unserem letzten Lehrstücke eine Idee sich findet, in Betreff deren unser Vf. in der Mitte steht zwischen Paulus und Johannes, sofern nämlich sowohl die paulinische, als die johanneische Vorstellung von der Gotteskindschaft in seinem Briefe vorkommt. Aber wie die paulinische, so ist auch die johanneische Vorstellung von unserem Vf. nur kurz angedeutet, aber nicht weiter entwickelt; namentlich hat er die johanneische Idee des von Gott oder von oben her Geborenseins (Joh. 1, 12 f. 1 Joh. 3, 9 f. 5, 1 f.) eben nur in der öfters angeführten Stelle Hebr. 2, 11. angedeutet. — Ueberhaupt kann man in Betreff dieses Lehrstücks ebensowenig als in Betreff des vorigen behaupten, daß unser Lehrbegriff den Uebergang von dem paulinischen zu dem johanneischen bilde, aber diesmal nicht weil die Lehre unseres Vf's entwickelter, sondern weil sie weniger entwickelt ist, als die johanneische. Auch haben beide hier nur wenig und nichts Characteristisches mit einander gemein. —

Der Begriff der παῤῥησία freilich kommt gerade bei Johannes verhältnißmäßig häufig in derselben Bedeutung

*) Daß die Ausprägung des von unserem Vf. gebrauchten Begriffes ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη vielleicht durch die paulinische Lehre veranlaßt ist — wie Ritschl, 2te Aufl. S. 167 bemerkt — ist auch mir immer sehr wahrscheinlich vorgekommen. Da jedoch jener Begriff mit dem alttest. Begriffe der Glaubensgerechtigkeit im Wesentlichen identisch ist, so möchte ich jetzt das obige „vielleicht" stark betonen. —

vor, in welcher ihn unser Vf. gebraucht (vgl. 1 Joh. 2,28. 4,17. — 3,21. 5,14.); aber wir sind demselben auch in den paulinischen Schriften begegnet. — Der johanneische Glaubensbegriff ferner ist zwar ebensowenig, wie derjenige unseres Vf's eng und unmittelbar mit dem Begriff der in Christo dem Sünder dargebotenen Gerechtigkeit verknüpft. Aber er hat, so gut als der paulinische Glaubensbegriff, sein eigenthümliches, ihn sehr bestimmt von demjenigen unseres Vf's unterscheidendes Gepräge. Denn Johannes verknüpft den Begriff des Glaubens eng und unmittelbar mit der Idee der Lebensgemeinschaft mit Christo und in ihm mit Gott (1 Joh. 1,3.6.), oder — specieller — mit der Idee des Seins oder Bleibens der Gläubigen in Gott und Christo und Gottes und Christi in den Gläubigen (1 Joh. 2,24. 5,20.), oder mit der nahe verwandten Idee des aus Gott Geborenseins (1 Joh. 5,1.4.5.), oder endlich mit der wieder eng mit beiden zuletzt angeführten Ideen zusammenhängenden, unserem Briefe fremden Idee der, den Gläubigen schon im diesseitigen Leben zu Theil gewordenen ζωὴ αἰώνιος (1 Joh. 5,13.). Weil das ewige Leben in Christo erschienen ist, und nur wer Christum hat auch das Leben hat (vgl. Joh. 1,4. 1 Joh. 1,1.2. 4,9. 5,11.12.), so wird auch von Johannes Christus (aber nicht speciell sein Tod und seine Auferstehung) als das Hauptobject des Glaubens überall besonders hervorgehoben. Der specifisch johanneische Glaube ist die vertrauensvolle Hingabe an Christum und die Aufnahme und Aneignung Christi, des in die Menschheit herabgestiegenen Gottessohnes, in welchem die Fülle des ewigen Lebens beschlossen ist. — Bei dieser näheren Bestimmung des Glaubensbegriffs muß natürlich die Beziehung des Glaubens auf die noch unerfüllte Verheißung, also auf die Zukunft ganz und gar in den Hintergrund treten; und damit hängt dann weiter zusammen, daß der Begriff der Hoffnung im johanneischen Lehrbegriffe eine sehr untergeordnete Stellung einnimmt. Wie sehr sich die Anschauungen

des Apostels Johannes durch dies Alles von denen unseres Vf's unterscheiden, liegt offen am Tage*). —

§. 104.
Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus.

Der Lehrbegriff des Jacobus bietet zwar einige Berührungspunkte mit demjenigen unseres Vf's dar**); es sind aber besonders die von Schwegler und Lutterbeck ausgesprochenen Ansichten über das Verhältniß der Lehre unseres Vf's von dem Glauben und der Glaubensgerechtigkeit zu der des Jacobus, welche uns nöthigen, beide eingehender mit einander zu vergleichen. —

Schwegler (II. S. 324) hat nämlich auf Grund seiner früher mitgetheilten und bestrittenen (S. 830) Ansicht behauptet, unser Vf. und Jacobus stimmten darin mit einander überein, daß der Glaube und das Nahen zu Gott, die

---

*) Köstlin, S. 452 findet einen Hauptunterschied zwischen dem Glaubensbegriff unseres Vf's und dem johanneischen darin, daß jener vor Allem den Glauben an „die göttliche, überweltliche Natur des Sohnes als einen Theil des Glaubens an den unsichtbaren Gott" fordere, während Johannes nicht nur auf Anerkennung der Gottheit, sondern ebenso entschieden auch auf Anerkennung der wahren Menschlichkeit Christi dringe. — Allein hierin hat man keinen Unterschied der beiden Lehrbegriffe zu erkennen; diese Verschiedenheit ist vielmehr lediglich in den verschiedenen Verhältnissen, im Hinblick auf welche die beiden apostolischen Männer ihre Schriften geschrieben haben, begründet. Hätte unser Vf. statt an die Hebräer, welche an der Knechtsgestalt Christi Anstoß nahmen, an eine Gemeinde, in welcher doketisirende Ansichten herrschten, geschrieben, so würde er gewiß nicht weniger als Johannes auf Anerkennung der, von ihm mehr als von irgend einem andern neutest. Schriftsteller hervorgehobenen (vgl. §. 36—39) wahren Menschlichkeit der Person Christi gedrungen haben. Denn daß Christus in Allem uns gleich geworden ist, ist ja die nothwendige Voraussetzung seines Hohepriesterthums (§. 53).

**) Ein solcher ist z. B. die Auffassung des christlichen Lebens als eines fortwährenden Gottesdienstes (vgl. Jac. 1,26 f.). —

theoretische Ueberzeugung und das practische Christenleben so neben einander stünden, daß das Eine zu dem Andern, als etwas von ihm Verschiedenes erst hinzukommen müsse. Von dieser gemeinsamen Grundanschauung aus — so behauptet er weiter — „gehen nun beide Briefe allerdings auseinander: der Jacobusbrief nimmt seinen Standpunkt auf dem Boden der ἔργα; ... die ποίησις ἔργου ist das nothwendige Complement, das τελειωτικόν der πίστις (2, 20. 22.); der Hebrbrief umgekehrt, von der πίστις ausgehend, dringt auf die Anerkennung, daß wer zu Gott nahen will glauben muß daß Gott ist u. s. w. (11, 6.); d. h. die πίστις ist die nothwendige Vorbedingung, das unerläßliche Complement der ἔργα; — scheinbar entgegengesetzte und wie absichtlich einander gegenübergestellte Formeln, die sich aber, weil sie auf einer gemeinschaftlichen Auffassung des Begriffs der πίστις ruhen, von selbst zur katholischen Formel πίστις καὶ ἔργα ergänzen." — Der katholische Theologe Lutterbeck hat sich nun diese Behauptungen zu nutze gemacht; zwar hat er erkannt, daß dieselben zu weit gehen; sowohl die Ansicht, daß unser Vf. und Jacobus den inneren Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem practischen Christenleben nicht erkannt hätten, als auch den damit zusammenhängenden Irrthum, daß der eigene Glaubensbegriff des Jacobus wirklich kein anderer sei als jene πίστις νεκρά, gegen welche er in Jac. 2, 14—19. zeugt, und welche auch die Dämonen haben, hat Lutterbeck stillschweigend verworfen. Dadurch hat sich ihm die Ansicht Schwegler's in folgender Weise umgestaltet: Jacobus habe im 2ten Cap. seines Briefes den Römerbrief berücksichtigt, und dem Mißverstand der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben gewehrt; nur dem Mißverstand; denn Paulus bestreite nur die rechtfertigende Kraft der ἔργα νόμου; daß es aber auch schon vor Christus ἔργα πίστεως geben konnte, die eine Beziehung auf die Rechtfertigung des Menschen hatten, habe er weder gesagt, noch geleugnet. Solche Werke habe Jacobus bei Abraham und Rahab bemerklich gemacht; hierbei habe er scheinbar ihrer

πιστις keinen Werth beigelegt, wie Paulus scheinbar ihren ἔργα. Apollos (den Lutterbeck für den Vf. des Hebrbriefes hält) habe nun, allem Anschein nach mit Rücksicht auf den von Jacobus erhobenen Einspruch, die paulinische Lehre weiter fortgebildet; er wiederhole zwar, im Hinblick auf die Judaisten, die paulinische Lehre über den Glauben und die todten Gesetzeswerke wörtlich (6, 1.) „zum Beweise, daß er keineswegs davon abzugehen gesonnen sei," und behalte überhaupt die paulinische Ausdrucksweise bei; sodann aber mache er es sich durch die Aufstellung eines ganz allgemeinen Glaubensbegriffs (11, 1.) möglich eine Wolke von Glaubenszeugen aus dem A. T'e anzuführen, und zu zeigen, „daß des Paulus Ansicht vom Glauben und des Jacobus Ansicht von den Werken in der That dieselben seien, und sich keineswegs widersprächen;" denn die von Jacobus Angeführten hätten auch Glauben und dieser habe andrerseits die Werke im nothwendigen, unmittelbaren Gefolge (11, 17 ff. 31. 33 ff. vgl. mit Jac. 2, 21—25.); das mißverständliche χωρὶς ἔργων aber (Röm. 3, 28. Gal. 2, 16.) lasse Apollos absichtlich weg*). —

Es ist nun nicht unsere Aufgabe, das Verhältniß der Lehre des Jacobus zu der des Apostels Paulus in das rechte Licht zu stellen**); wir haben hier nur die den Hebrbrief betreffenden Behauptungen zu prüfen. Da müssen wir es denn entschieden in Abrede stellen, daß unser Vf. wirklich die Absicht gehabt habe, den scheinbaren Widerspruch zwischen Jacobus und Paulus auszugleichen. Das Einzige, was man für die Annahme einer Berücksichtigung des Jacobusbriefes von Seiten unseres Vf's geltend machen kann, ist der Umstand, daß in Hebr. 11 auch auf die Opferung Isaak's und auf das Verhalten Rahab's gegen die Kundschafter, also gerade auf die zwei von Jacobus angeführten Belege für seinen Satz, daß der Mensch aus Werken und nicht aus dem Glau-

*) Vgl. Lutterbeck, II. S. 174 und 248 f.; auch ist Köstlin, S. 449 f. zu vergleichen. —

**) Vgl. darüber die treffliche Erörterung Schmid's, II. S. 106 ff.

ben allein gerechtfertigt werde, als auf Beweisungen und Bewährungen des Glaubens hingewiesen wird. Allein dieses Zusammentreffen hat seinen natürlichen Grund darin, daß unser Vf. die ganze alttest. Geschichte durchgeht, um seinen Lesern eine ganze Wolke von Glaubenszeugen vor Augen zu führen; und bei der Anführung jener Zeugnisse des Glaubens deutet er ja auch nicht mit einer einzigen Sylbe an, wodurch Abraham und Rahab der Rechtfertigung theilhaftig geworden seien, ob durch den Glauben, oder durch die Werke, oder durch beides. Ueberhaupt ist — wie wir gesehen haben — der Gegensatz zwischen Glauben und Gesetzeswerken und die Idee der Rechtfertigung weder in dem 11ten Cap., noch in unserem ganzen Briefe zu finden. Es kann daher unmöglich die Absicht des Vf's gewesen sein den scheinbaren Widerspruch zwischen der Rechtfertigungslehre des Jacobus und Paulus auszugleichen. — Andrerseits aber zeigen die eben gemachten Bemerkungen, daß der Glaubensbegriff unseres Vf's allerdings näher mit **dem** des Jacobus, als mit dem specifisch paulinischen verwandt ist. Es läßt sich nämlich nicht verkennen, daß der scheinbare Widerspruch, welchen Jacobus gegen die paulinische Lehre erhebt, auf einer Geltendmachung der alttest. Begriffe von Glauben und Glaubensgerechtigkeit gegen den mißverstandenen specifisch paulinischen Begriff des Glaubens und der Rechtfertigung aus dem Glauben beruht. Denn auch das A. T. betrachtet den Glauben immer nur als einen im Leben sich bethätigenden (nicht aber als noch nicht in die Erscheinung getretenes Princip); und in der alttest. Vorstellung von der Glaubensgerechtigkeit, nach welcher der Glaube selbst das Grunderforderniß des von Gott als Rechtbeschaffenheit anerkannten Verhaltens ist, ist der Glaube immer nur sofern „er bereits in irgend einer Weise und einem Grade gewirkt hat, und im Wirken begriffen ist"*) in's Auge gefaßt. Von einer Glaubensgerechtigkeit im alttest. Sinne kann daher da schlechterdings

*) Vgl. Schmid, II. S. 108. —

nicht die Rede sein, wo ein todter Glaube ohne Werke ist; aber auch da noch nicht, wo der Glaube sich noch nicht in Werken bewiesen und bewährt hat. — Da nun auch unser Vf. bei den alttest. Begriffen von Glauben und Glaubensgerechtigkeit einfach stehen bleibt, so steht er allerdings in diesen Lehren dem Jacobus näher als dem Apostel Paulus, und wir können Schwegler und Lutterbeck das, aber auch nur das zugeben, daß sein Lehrbegriff uns, ohne daß er selbst es beabsichtigte, auf den Boden stellt, auf welchem die einzig richtige Ausgleichung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Jacobus und Paulus zu finden ist. — Schließlich sei noch bemerkt, daß sich auch rücksichtlich der Auffassung des Glaubensbegriffs selbst eine Verwandtschaft zwischen den Anschauungen des Jacobus und denen unseres Vf's nicht verkennen läßt, wie die Vergleichung von Jac. 1,3.6. 2,1.5. 5,15. mit Hebr. 6,1. und 11,1. lehrt. Denn nach diesen Stellen erkennt auch Jacobus, wie unser Vf., in dem Glauben eine zweifelsfreie Zuversicht zu Gott, ein Glauben an den Herrn Jesum Christum und an seine unsichtbare Herrlichkeit, und eine, standhafte Ausdauer in den Trübsalen bewirkende Zuversicht der verheißenen κληρονομια της βασιλειας. —

Näher als der Lehrbegriff des Jacobus ist aber auch in Betreff dieses Lehrstückes der petrinische mit demjenigen unseres Vf's verwandt. Schon in der Lehre vom Glauben tritt diese nähere Verwandtschaft an den Tag. Denn wir finden bei Petrus nicht nur jenen engen Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem Gehorsam und die Gegenüberstellung von πίστις und ἀπείθεια (vgl. 1 Petr. 1,2. 22. 2,7 f. 3,1. 4,17.)*), wie sie uns in unserem, aber auch in den paulinischen Briefen begegneten, sondern Petrus characterisirt den Glauben auch ganz ausdrücklich als ein „Nichtsehen und doch glauben (1 Petr. 1,8.) und setzt ihn in innige Beziehung zu der von den Propheten verheißenen,

---

*) Vgl. Weiß, S. 161 f. —

noch zukünftigen, vollendeten σωτηρία (1 Petr. 1,5. 7—10. 21.) *); und — was noch wichtiger ist — der Gegensatz von Glauben und Werken und die Idee der Rechtfertigung aus dem Glauben liegt, wie wir dies auch bei unserem Vf. gefunden haben, ganz außerhalb des petrinischen Gesichtskreises **).

Die eben erwähnte Hervorkehrung der Beziehung des Glaubens auf die noch künftige σωτηρία hängt bei dem Apostel Petrus ganz eng mit der Haupteigenthümlichkeit seiner Gesammtanschauung zusammen, damit nämlich daß sein Blick überhaupt vorwiegend auf die in Aussicht gestellte, derzeit noch zukünftige Heilsvollendung gerichtet ist. Noch mehr als in der Gestaltung des Glaubensbegriffs tritt diese Haupteigenthümlichkeit bekanntlich in der Bedeutung, welche der Begriff der Hoffnung in der Anschauung des Apostels Petrus hat, an den Tag. Die Hoffnung ist der Alles beherrschende Mittelpunkt seiner Lehre; sie betrachtet er als den Höhepunkt der Entwicklung des christlichen Lebens und als das Wichtigste aller Heilsgüter; aus ihr leitet er die Verpflichtung zur Heiligung und zur Ausdauer in den Trübsalen ab; kurz er heißt mit vollem Rechte der Apostel der Hoffnung ***). — Nun haben wir uns früher davon überzeugt, daß auch nach der Anschauung unseres Vf's die Hoffnung die allergrößte und wesentlichste Bedeutung für das gesammte christliche Leben hat (vgl. S. 751 f.); ja wir dürfen wohl sagen, daß nirgends im N. T'e diese, von Petrus mehr vorausgesetzte, als ausdrücklich geltend gemachte Bedeutung der Hoffnung so klar in's Licht gestellt wird, wie in unserem Briefe, und daß unter allen neutest. Schriftstellern unser Vf. dem Apostel Petrus darin am nächsten steht, daß die Hoffnung, wenn auch

*) Vgl. Weiß, S. 322—326. Die Ueberzeugung von der messianischen Würde Jesu, welche Petrus und Jacobus als ein besonderes Moment des Glaubens hervorheben, wird jedoch von unserem Vf. nicht in gleicher Weise betont.

**) Vgl. Weiß, S. 323. —

***) Vgl. Weiß, S. 25—49 und 88—97. —

nicht dieselbe centrale, so doch eine der hervorragendsten Stellen in seiner Gesammtanschauung einnimmt. Denn gewiß hat man den Grund der starken Betonung der Hoffnung nicht mit Weiß (S. 68) lediglich in dem Zwecke unseres Briefes und dem Zustande der Hebräergemeinde, sondern auch ebensowohl in der Geistesrichtung unseres Vf's zu suchen; es wäre nicht schwer dies aus den Stellen Hebr. 3, 6. 14. 4, 1—11. 6, 9—20. 7, 19. 9, 15. 28. 10, 23. 25. 34—39. 12, 28. 13, 14. ebenso nachzuweisen, wie Weiß in Betreff des petrinischen Briefes nachgewiesen hat, daß die Hervorhebung der Hoffnung „nicht eine nur zufällige und gelegentliche, durch die Verhältnisse, in denen der Brief geschrieben, bedingte ist." Auch läßt es sich ja von einem Manne, dessen Blick fast immer auf die unsichtbare Welt gerichtet ist, und der als das Hauptobject des Glaubens die Verheißung Gottes, und als das Hauptmoment im Glaubensbegriffe die *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* betrachtet, gar nicht anders erwarten, als daß die Hoffnung in seiner Anschauung von dem christlichen Leben ganz besonders stark hervortreten muß. Wir dürfen also wohl behaupten, daß unser Lehrbegriff in der hier in Rede stehenden Beziehung am nächsten mit dem petrinischen verwandt ist. — — Mit dieser beiden Lehrbegriffen gemeinsamen Eigenthümlichkeit hängt es zusammen, daß unser Vf., ebenso wie Petrus, das Leben der Christen in der gegenwärtigen Welt als eine Pilgrimschaft in der Fremde, als eine Wallfahrt nach der zukünftigen Stadt, dem himmlischen Vaterlande, dem wahren Lande der Verheißung darstellt (vgl. 13, 14. 11, 9 f. 13—16. mit 1 Petr. 1, 1. 17. 2, 11.)*). — Und hiermit steht wieder die, ebenfalls dem Apostel Petrus und unserem Vf. gemeinsame, möglichst nahe an den alttest. Begriff der נַחֲלָה sich anschließende Vorstellung von der *κληρονομία* im engsten Zusammenhange**). —

*) Vgl. Weiß, S. 28 ff. —

**) Vgl. S. 805 f. und dazu Weiß, S. 73 f.

Dazu kommen nun noch manche einzelne Berührungspunkte, welche in der alttest. Färbung der beiden Lehrbegriffe ihren Grund haben. Dahin gehört: die alttest. Fassung des Begriffs der Berufung, die jedoch auch von Paulus festgehalten worden ist (S. 814) *); die Anschauung, nach welcher das Leben der Christen ein fortwährender Gottesdienst ist, welche aber Petrus ausdrücklich auf den priesterlichen Character der Christen gründet, während unser Vf. dies nicht in gleicher Weise thut (S. 745 f.) **); die alttest. Unterscheidung zwischen sühnbaren und nicht sühnbaren Sünden (S. 810), und die Anschauung, daß der entschiedene Ungehorsam gegen Christum oder der vollendete Abfall von ihm die Sünde ist, welche nicht gesühnt und vergeben werden kann ***); ferner der noch ganz alttest. Begriff des Lebens und dagegen das Fehlen des Ausdrucks ζωὴ αἰώνιος †); vor Allem aber die außer unserem Briefe nur noch in dem petrinischen Briefe vorkommende Idee der Besprengung mit dem Blute Christi (vgl. 1 Petr. 1, 2. εἰς ... ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) ††). — Das zuletzt angeführte Zusammentreffen in Gedanken und Ausdruck ist besonders beachtenswerth, und dürfte dadurch, daß man sagt: beide apostolischen Männer hätten diese Vorstellung von einander unabhängig aus dem A. T'e entnommen, kaum genügend erklärt sein. —

Blicken wir nun auf die schon früher (§. 25 und 78) nachgewiesene, nicht unbedeutende Uebereinstimmung unseres Lehrbegriffs mit dem petrinischen zurück! Wir haben es nicht gewagt, die Behauptung, daß unser Vf. in einem näheren Verhältnisse zu Petrus gestanden habe, auf dieselbe zu gründen, so lange es sich um solche Vorstellungen und Begriffe

---

*) Vgl. 1 Petr. 2, 9. 5, 10. 1, 15. 2, 21. 3, 9. Weiß, S. 140 f.

**) Vgl. Weiß, S. 128 f. —

***) Vgl. Weiß, S. 175 ff.

†) Vgl. Weiß, S. 71 f. —

††) Vgl. Weiß, S. 268 ff. —

handelte, welche beide einfach aus dem A. T'e entnommen haben können; doch behält das Zusammentreffen in der Benennung Christi mit den Ausdrücken ἀρχηγός und ποιμήν und in der vorhin erwähnten Vorstellung von der Besprengung mit dem Blute Christi immerhin etwas Auffallendes. — Dazu kommt daß sich — wie wir oben gesehen haben — die Verwandtschaft unseres Lehrbegriffs mit dem petrinischen nicht auf das Gebiet der aus dem A. T'e entnommenen Anschauungen beschränkt, sondern daß auch in dem was man als specifisch Petrinisch bezeichnen kann, in dem energischen Betonen der Hoffnung als des bedeutungsvollsten Momentes in dem Christenleben, kein neutest. Schriftsteller so viel Geistesverwandtschaft mit dem Apostel Petrus bekundet, wie unser Vf. — Freilich auch dies berechtigt uns noch nicht zu der Annahme, daß der Vf. des Hebrbriefes in einem näheren persönlichen Verhältnisse zu dem Apostel Petrus gestanden haben müsse. Aber wenn wir uns daran erinnern, daß derselbe jedenfalls von Hause aus mit den Uraposteln auf einem und demselben Boden stand, in sofern er, ebenso wie diese, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hielt (S. 236. 246), und in sofern ihm die specifisch paulinische Idee der Glaubensgerechtigkeit und die Gegenüberstellung von Glauben und Gesetzeswerken fremd ist, so dürfen wir jene Annahme auf Grund der nachgewiesenen Geistesverwandtschaft zwischen Petrus und unserem Vf. wenigstens als eine wahrscheinliche bezeichnen. —

§. 105.

Vergleichung mit der philonischen Lehre.

Eine Vergleichung unseres letzten Lehrstückes mit außerbiblischen Lehren ist kaum noch nöthig. Darauf daß die Vorstellung des Vf's von der Gottesruhe ein neuer Beweis ist, daß manche seiner Anschauungen mit denen des palästinensischen Judenthums näher verwandt sind (vgl. S. 818),

als mit den philonischen, wollen wir nur kurz hinweisen*). — — Als philonisch ist besonders die in Hebr. 12, 9. vorausgesetzte Lehre von dem Ursprunge der menschlichen Seele (S. 677—681) bezeichnet worden**). Nun lehrt zwar Philo bekanntlich: der Mensch sei ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου zusammengesetzt; sein σῶμα sei aus Erde gebildet, seine ψυχή aber sei ἀπ' οὐδενὸς γεννητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν ἁπάντων, da sie laut Gen. 2, 7. nichts Andres sei, als ein πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως, ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον***). — Noch genauer sagt er anderwärts: nur τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν oder τὸ ἡγεμονεῦον ἐν ψυχῇ habe Gott selbst geschaffen; dagegen habe er es den ihm untergebenen Mächten überlassen nach seinem Vorbilde τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος oder τὸ ὑπήκοον (ἐν ψυχῇ) zu schaffen†); letzteren Bestandtheil der Seele nennt

*) Das Ruhen ist nach Philo, genau genommen, ausschließlich Gottes Sache; die Welt nimmt aber an der Ruhe Gottes Theil, weil sie ein Abbild der göttlichen Ideenwelt, und von dem göttlichen Logos, welcher diese in sich beschließt, durchdrungen und erfüllt ist. Darum ist der Sabbat schon eine ἑορτὴ τοῦ παντός. Vgl. Philo de Cherub. p. 122 f.; de mund. opif. p. 20; de Mose III. p. 684. — Der Mensch ferner ist der göttlichen Ruhe theilhaftig, wenn das Göttliche in ihm, der νοῦς ἡγεμών, seine ganze sinnliche Natur gebändigt hat und, in sich selbst sein Genüge findend, nur noch mit sich selbst verkehrt. Vgl. de Abrah. p. 353 f. — So kann er sich dann auch zu Gott aufschwingen (vgl. S. 251), so daß der Zweck des Sabbatgebots, daß nämlich die Creatur εἰς μνήμην τοῦ ἀοράτως πάντα δρῶντος komme (qu. rer. div. haer. s. p. 504), bei ihm wahrhaft erreicht wird. — — Von einer zukünftigen Gottesruhe, von einem dem Volke Gottes bevorstehenden Eingehen in dieselbe redet Philo nirgends. —

**) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854, S. 410.

***) Vgl. de mund. opif. p. 30 f.; vgl. ibid. p. 33; sacr. leg. Allegor. III. p. 90; de Abrah. p. 385 (gg. E.); qd. deus s. immutab. p. 300. Das πνεῦμα ist nach Philo die οὐσία der ψυχή; vgl. qd. deter. pot. insid. sol. p. 170 und de special. legg. (Mang. II.) p. 356. —

†) Vgl. de profug. p. 460.

er auch im Unterschied von der ψυχὴ λογική, deren οὐσία das göttliche πνεῦμα ist, ἡ ζωτικὴ ψυχή, und bemerkt über sie: der Mensch habe sie mit den Thieren gemein, und ihre οὐσία sei das Blut*). —— Aber so unbestreitbar die Verwandtschaft dieser anthropologischen Vorstellungen Philo's mit denjenigen unseres Vf's ist, so berechtigt sie uns doch keineswegs zu der Behauptung: in Hebr. 12, 9. sei gerade die philonische Lehre von dem Ursprung der Seele vorausgesetzt. Lesen wir denn nicht schon im A. T'e: καὶ ἐπιστρέψῃ ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἦν, καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεὸν ὃς ἔδωκεν αὐτό (Kohel. 12, 7.)? Und wenn wir mit diesem Ausspruch noch die Stellen Gen. 2, 7. Num. 16, 22. 27, 16. (LXX) und Lev. 17, 11. vergleichen, haben wir dann nicht alle Elemente beisammen, aus welchen sich die Anthropologie unseres Vf's, und speciell seine Vorstellung von der Entstehung des Menschen hervorgebildet hat? Was unser Vf. mit Philo gemein hat, das ist auch hier die unmittelbar aus dem A. T'e erwachsene Anschauung; das specifisch Philonische dagegen, namentlich die Träumereien von einer Präexistenz der einzelnen Seelen**) sind unserem Vf. ganz fremd***). —

Ganz wunderlich ist es, wenn unter den Belegen für die Behauptung, daß unser Vf. mit den Schriften Philo's bekannt gewesen sei, auch eine Anzahl philonischer Parallelen zu Hebr. 11, 1. angeführt werden†). Es ist wahr: Philo

---

*) Vgl. qd. det. pot. insid. sol. p. 170.

**) Vgl. de gigant. p. 285; de somn. p. 586. —

***) Die Stelle Num. 27, 16., in welcher die alttest. Formel, an welche Hebr. 12, 9. erinnert, ebenfalls vorkommt (vgl. S. 679), führt Philo dreimal an; die Bezeichnung Gottes lautet aber immer genau nach der LXX: ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός; vgl. de agricult. p. 194; de human. p. 698 und de poster. Caini (Mang. I.) p. 238. — Einmal bezeichnet Philo Gott als τὸν τῆς ψυχῆς θεραπευτρίδος ἄνδρα καὶ πατέρα γνήσιον (de somn. II. p. 1145). —

†) Vgl. Schulz, S. 273; Köstlin, Abhandl. 1854, S. 410. —

rühmt den Glauben (ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις), diese „Königin der Tugenden," im Gegensatz zu dem Vertrauen auf irdische Güter unter Anderem auch als πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων und als ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις ἐπερηρεισμένης τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα *); er beschreibt ihn als ein μόνῳ ἐπερείσασθαι καὶ στηρίσασθαι θεῷ μετ' ἰσχυρογνώμονος λογισμοῦ καὶ ἀκλινοῦς καὶ βεβαιοτάτης πίστεως und als ein ὁρᾶν ἀεὶ τὸ Ὂν **); er sagt von der Seele des gläubigen Abraham, sie habe nicht wegen schon Vollbrachtem, sondern wegen der Erwartung zukünftiger Dinge (ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων) Dankbarkeit bewiesen; denn an guter Hoffnung hängend und in dem Glauben, daß das Nichtgegenwärtige zweifellos schon gegenwärtig sei wegen der festen Zuverläßigkeit des Versprechenden, (ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν), habe sie das vollkommenste Gut zum Lohne erhalten ***); und er bemerkt endlich zu Gen. 15, 16.: auf Gott allein fest und wankellos sich stützen, das sei das einzige Werk der Gerechtigkeit (δικαιοσύνης μόνον ἔργον); es gebe Nichts, was in gleichem Maaße δίκαιον sei †). Es ist hiernach allerdings unverkennbar: der Glaubensbegriff unseres Vf's ist auch Philo nicht fremd. — Aber wenn dieser Glaubensbegriff, wie wir gesehen haben (S. 810 ff.), im Wesentlichen mit dem alttest. ganz identisch ist, so kann man aus dieser Uebereinstimmung doch nichts Anderes folgern, als daß Philo hier doch auch einmal einem alttest. Begriff seine ursprüngliche religiöse Bedeutung gelassen hat ††). Dagegen kann sie keineswegs als

*) De Abrah. p. 387.

**) De praem. et poen p. 914 f. —

***) De Migrat. Abrah. p. 394. Vgl. noch de confus. lingu. p. 324 (a. E.); qd. deus s. immutab. p. 294; de nobilit. p. 908 und s. leg. Allegor. II. p. 1103 (a. E.). —

†) Vgl. Quis rer. div. haer. s. p. 493 f. —

††) Doch zeigt sich selbst hier noch etwas von der Neigung Philo's die religiösen Begriffe des A. T's in philosophische umzusetzen; z. B. darin, daß er de Abrah. p. 387 die πίστις mit der φρόνησις καὶ σοφία identificirt, und die Gotte Glaubenden οἱ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες nennt. —

ein Beweis dafür gelten, daß die Schriften Philo's einen Einfluß auf die Anschauungen unseres Vf's geübt haben. — Mit ganz gleichem Rechte könnte man sonst auch in dem was wir Hebr. 12, 4—11. lesen philonische Gedanken finden, da auch Philo lehrt, daß die Uebel in der weisen Hand Gottes, der im Kleinen straft, um im Großen zu segnen, Erziehungsmittel sind, durch welche der Mensch von seinen Sünden gereinigt und ein Diener des gnädigen Gottes werden soll; wer sich darum seiner Sünden bewußt geworden sei, müsse Gott bitten, daß er ihn lieber bestrafe, als unbestraft lasse; denn die, welche unbestraft blieben, lasse Gott Knechte der unbarmherzigen Creatur werden*). —

Was man sonst noch aus dem Gebiete dieses letzten Lehrstückes als Beweis der Bekanntschaft unseres Vf's mit den Schriften Philo's angeführt hat, hat nach unserem Dafürhalten noch weit weniger Gewicht**). —

Das Resultat unserer Vergleichungen können wir in die Sätze zusammenfassen: Unser Vf. hält sich in diesem letzten

*) Qu. det. pot. insid. sol. p. 181 f. — De congress. quaer. erud. gr. p. 449. —

**) So z. B. der Umstand, daß Philo ganz ebenso, wie unser Vf. in 5, 13 f., νήπιοι und τέλειοι einander gegenüberstellt, und die den Unmündigen zukommende geistige Nahrung Milch nennt im Unterschied von der festen Speise, welche den in der Erkenntniß weiter Fortgeschrittenen gebührt (Köstlin, Abhandl. 1854, S. 410); vgl. Philo de agricult. p. 188 (a. E.); de congr. quaer. erud. grat. p. 426 (a. E.); de migrat. Abrah. p. 392 (a. E.); qd. omn. prob. lib. sit p. 889. — Ferner die philonischen Parallelen zu Hebr. 6, 16 ff.: de Abrah. p. 387; de somn. p. 567; de sacrif. Abelis et Caini, p. 146; sacr. leg. Allegor. l. III. p. 98 (a. E.). — Denn man wird doch nicht behaupten wollen, daß unser Vf. jene so naheliegenden und auch anderwärts vorkommenden bildlichen Bezeichnungen und die ebenso naheliegenden Betrachtungen über das Schwören Gottes von Philo entlehnt haben müsse! Ueber Hebr. 13, 5. vgl. mit Philo de confus. lingu. p. 344 (vgl. Bleek, I. S. 323) siehe Tholuck, S. 25 und Delitzsch zu d. St. — —

Lehrstücke fast ganz auf alttest. Grund und Boden; namentlich wurzeln gerade die Anschauungen, welche ihm eigenthümlich sind, tief im A. T'e. Auch seine Lehre vom Glauben und dem Zusammenhange des Glaubens mit der Gerechtigkeit ist, wie die der Urapostel, fast unverändert aus dem A. T'e entnommen, wogegen von den specifisch paulinischen Begriffen und Ideen in unserem Lehrstücke Nichts vorkommt. Man kann darum entschieden behaupten, daß der Vf. keiner der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels Paulus, überhaupt kein eigentlicher Pauliner war. Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, daß er in einem näheren Verhältnisse zu dem Apostel Petrus gestanden hat. —

Was die Stellung unseres Lehrstückes in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung betrifft, so gehört unser Vf. zu den neutest. Schriftstellern, welchen der Gegensatz von Glauben und Gesetzeswerken fremd ist. Seine Anschauungen über das eigenthümliche Wesen des Lebens in der Gemeinschaft mit Christo sind verhältnißmäßig wenig entwickelt; nur die Lehre von der Hoffnung hat er nächst dem Apostel Petrus am vollständigsten ausgebildet.

Schlußbemerkungen.

§. 106.

Der allgemeine Charakter unseres Lehrbegriffs. Die Bedeutung des Hebräerbriefes in der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters. Seine Kanonicität.

Unsere Untersuchungen haben uns davon überzeugt, daß diejenige Ansicht über den allgemeinen Charakter des Lehrbegriffs des Hebrbriefes, welche, zwischen den beiden Extremen der herkömmlichen und der Schulz'schen Ansicht in der Mitte stehend, von Köstlin und K. Planck vorbereitet, dann von jenem in seiner 1853 und 1854 erschienenen Abhandlung klarer und consequenter durchgeführt, und jetzt von Ritschl und Weiß*) adoptirt worden ist, als die richtige anerkannt werden muß. Der Vf. unseres Briefes ist kein Pauliner; er gehört von Hause aus dem Kreise an, der sich um die Urapostel gebildet hatte, und dessen Mittelpunkt Petrus war; nicht der dem paulinischen Christenthume schroff gegenüberstehende und dasselbe bekämpfende Judaismus, wohl aber das Judenchristenthum im Unterschiede von dem Paulinismus ist der heimathliche Boden, in welchem wurzelnd seine Lehre sich entwickelt hat und groß geworden ist. Davon zeugt seine Anschauung über das Verhältniß des neutest. Gottesvolkes zu dem Volke Israel (S. 235 f. 246); davon vor Allem seine Fassung des Glaubensbegriffs und des Begriffs der Glaubensgerechtigkeit (S. 839 f. 844 f. 850 f. 854 f. 860). Aber auch das, daß der Vf. in

*) Studien und Kritiken 1859, H. 1. S. 142 ff.

der Weise des Apostels Petrus so viele Vorstellungen und Begriffe ganz oder fast ganz unverändert aus dem A. T'e herübergenommen hat, und daß in seinem Briefe kaum ein Beispiel für die bei Paulus ganz gewöhnliche Loslösung solcher Begriffe von dem alttest. Boden zu finden ist (§. 21. 25. 74. 78. 100. 104); ferner die specifisch alttest. Form seiner ganzen Lehre von dem messianischen Werke Christi, wie sie nur ein Mann ausbilden und festhalten konnte, der sich gewöhnlich in judenchristlichen Kreisen bewegte (§. 74. und S. 669 f.); und endlich der Umstand, daß der Vf. nicht von vornherein von der Unvereinbarkeit der Verpflichtung zur Gesetzesbeobachtung mit dem Besitze der Gnade Gottes in Christo Jesu ausgeht, wie dies der Paulinismus thut, daß er vielmehr zunächst von der Ueberzeugung der Nutzlosigkeit und Entbehrlichkeit der alttest. Cärimonien ausgeht (S. 641 f.), und erst von da aus zu der Erkenntniß fortschreitet, daß das Festhalten an den alttest. Fleischessatzungen mit der Theilnahme am neutest. Heile unvereinbar sei (S. 156 ff.), — alles dies scheint uns entschieden dafür zu sprechen, daß unser Brief seinem Grundcharakter nach als ein Dokument nicht des paulinischen, sondern des judenchristlichen oder urapostolischen Christenthums betrachtet werden muß. —

Auf der andern Seite muß aber auch anerkannt werden, daß die auf dieser judenchristlichen Basis entwickelte Lehre des Vf's sich zu derselben Geistesfreiheit und zu derselben Höhe klarer und reiner Wahrheitserkenntniß erhoben hat, welche dem Apostel Paulus eigen war. Der Hebrbrief ist wirklich „das von dem Judenchristenthume ausgehende vollkommene Gegenstück zur paulinischen Anschauung" (S. 16). Der Vf. hat sich ebenso klar und reinlich mit den die Aechtheit und Reinheit des Christenthums gefährdenden judaistischen Irrthümern auseinandergesetzt, und sie in gleichem Maaße überwunden, wie der Apostel Paulus, obschon er, selbständig seinen Weg gehend, den Judaismus von einer andern Seite aus bekämpft. Von Werkgerechtigkeit kann auch auf seinem Standpunkte nicht die Rede sein (S. 684 ff. 830 f. 838);

die Heidenchristen müssen auch nach seiner Anschauung als vollberechtigte Glieder des neutest. Gottesvolkes anerkannt werden (S. 170 ff.); und indem er die Aufhebung des alten Bundes und die Abrogation der alttest. Fleischessatzungen offen ausspricht, und geradezu die Loslösung der judenchristlichen Gemeinde von der Gemeinschaft der ungläubigen Juden fordert (§. 14 und 15), reißt er die letzte Schranke nieder, welche der Herstellung völliger Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen, der practischen Geltendmachung der Idee der Universalität des Christenthums noch im Wege stand. —

Es ist in erster Linie die unter der erleuchtenden Wirksamkeit des Geistes fortschreitende **innere** Entwicklung und Entfaltung der **eigenen** christlichen Heilserkenntniß, welche den Vf. vom judenchristlichen Boden aus zu der Höhe des paulinischen Standpunktes hinaufgeführt hat. Insofern mag man von einer aus der eigenen inneren Triebkraft des Judenchristenthums hervorgegangenen Entwicklung reden; nur ist diese Triebkraft nicht in **dem** begründet was das Judenchristenthum von dem Paulinismus unterscheidet, sondern in **dem** was es mit diesem gemein hat; in der neutest. Heilswahrheit selbst, in deren Besitz sich beide befanden, und die nur, wie es die Verhältnisse natürlicherweise mit sich brachten, die von Anfang an in ihr enthaltene Antithese gegen das Judenthum auf dem Gebiete des Paulinismus früher, auf dem des Judenchristenthums später bestimmt und scharf hervortreten ließ. —

Es wäre jedoch entschieden falsch, wenn man in der Entwicklung, deren Resultat uns in unserem Briefe vorliegt, die innere Triebkraft der christlichen Heilswahrheit als den **einzig** wirksamen Factor betrachten wollte. Es gibt überhaupt keine Entwicklung, die rein und ausschließlich von innen heraus erfolgt; jede Entwicklung von innen heraus ist durch die Mitwirkung von mancherlei äußeren Factoren bedingt und in ihrem Charakter mitbestimmt. Und so verhält es sich auch mit der Entwicklung und Entfaltung der christlichen Heilserkenntniß unseres Vf's. — Die dieselbe bedingenden und ihren

Charakter mitbestimmenden Factoren sind auf der einen Seite das alttest. Gotteswort, in dessen göttlichen Offenbarungsgehalt der Vf. immer tiefer eindrang (§. 21. 45. 74. 100), und der Alexandrinismus, welchem er seine Schulbildung verdankte; und auf der andern Seite die Verhältnisse der judenchristlichen Gemeinde, die er vor Augen hatte, und der Paulinismus, mit welchem er in vielfache Berührung kam. —

Da der Einfluß des alttest. Gotteswortes der ihrem allgemeinen Charakter nach dem Judenchristenthume angehörigen Lehre des Vf's kein eigenthümliches, individuelles Gepräge geben konnte, und da von den geschichtlichen Verhältnissen, unter deren Eindruck der Vf. unsern Brief geschrieben hat, unten weiter gesprochen werden muß, so haben wir hier nur noch den Einfluß, welchen der Alexandrinismus und der Paulinismus unsern Untersuchungen zu Folge auf die Entwicklung der Anschauungen unseres Vf's geübt hat, etwas näher zu bestimmen. —

Was zunächst den Alexandrinismus betrifft, so haben wir uns davon überzeugt, daß nichts specifisch Philonisches in unserem Briefe nachgewiesen werden kann, und daß daher die Behauptung eines unmittelbaren Einflusses der philonischen Schriften auf die Anschauungen unseres Vf's als eine unbegründete abgewiesen werden muß; daß dieser aber allerdings ein Mann von alexandrinischer Schulbildung gewesen ist (§. 27. 50. 80. 105). Jedoch muß die alexandrinische Schule, welcher er seine Bildung verdankte, — wie wir gesehen haben — eine solche gewesen sein, in welcher mehr der Geist des A. T's, als der Geist der griechischen Philosophie herrschte, und welche überhaupt den geistigen Zusammenhang mit dem palästinensischen Judenthume treuer bewahrte, als die weiter ausgebildete alexandrinische Gnosis (§. 26. 49. 79. S. 253. 263. 423 f. 669. 818. 855). Dieser noch vielfach palästinensisch gefärbte Alexandrinismus hat nun zwar keinen materiellen Einfluß auf die Lehre des Vf's geübt; es ist in dieser Nichts enthalten, was nicht — auf den Inhalt gesehen — explicite oder implicite schon von Anfang an einen Grund-

bestandtheil des Evangeliums gebildet hätte. Dagegen lassen sich die Nachwirkungen der Schulbildung des Vf's in der Richtung, welche er in der Betrachtung des alttest. Gesetzes einschlägt (S. 265 f.), in seiner Fertigkeit den tieferen Schriftsinn zu eruiren (S. 263 ff.), in seiner Geschicklichkeit die Aeußerlichkeit der alttest. Versöhnungsanstalt als eine ihr anhaftende Mangelhaftigkeit zu erweisen (S. 259. 627. 669), und in seiner Befähigung die empfangene höhere Erkenntniß von der Person Christi in Freiheit und Selbständigkeit zu verarbeiten und weiter fortzubilden (S. 423 f.) — erkennen. Auch hat sein Alexandrinismus zwar nicht in Betreff seiner Gesammtanschauung — denn diese hat eine rein alttest. Grundform — wohl aber in Betreff einzelner Lehren (namentlich in der Christologie) formbestimmend nachgewirkt. —

Daß auch der Paulinismus der Entwicklung der christlichen Heilserkenntniß unseres Vf's nicht unbedeutenden Vorschub geleistet hat, mußte uns schon von vornherein sehr wahrscheinlich sein, da wir gewiß wissen, daß der Vf. mit den Schülern und Mitarbeitern Pauli und wohl auch mit dem Apostel selbst in näherer, persönlicher Verbindung gestanden hat (S. 25 f.). Unsere Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs mit demjenigen unseres Briefes hat uns aber davon überzeugt, daß trotzdem alles das was specifisch paulinisch ist unserem Vf. fremd geblieben ist (vgl. bes. §. 76 u. 102), daß dieser, obschon in allem Wesentlichen mit Paulus einverstanden, doch nirgends geradezu aus seinem judenchristlichen Begriffs- und Ideenkreis heraus- und in den paulinischen herübergetreten ist, und daß er auch da, wo sich eine Einwirkung des Paulinismus auf seine Anschauungen bemerklich macht, doch seine Freiheit und Selbständigkeit durch eine seiner Eigenthümlichkeit, seinem Standorte und seinem Bildungsgange entsprechenden Verarbeitung der empfangenen Erkenntnisse sich gewahrt hat. Jene Einwirkung des Paulinismus auf die Anschauungen unseres Vf's tritt am meisten in seiner Christologie an den Tag; wir haben es in hohem Grade wahrscheinlich gefunden, daß er seine höhere Erkennt-

niß der Person Christi unmittelbar oder mittelbar der Predigt des Apostels Paulus verdankt (§. 47. S. 424). Aber auch seine Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes haben sich auf Anregung und unter dem Einflusse der paulinischen Lehre entwickelt (§. 23. S. 267). Ein Anstoß zu seiner im Uebrigen ganz selbständigen Entwicklung der Lehre von dem Werke Christi (§. 76) kann möglicherweise ebenfalls dem Paulinismus zugeschrieben werden. Außerdem hat der Vf. noch einige einzelne Ausdrücke und mehr untergeordnete Begriffe, die dem Apostel Paulus geläufig waren, sich angeeignet. Dahin gehört die Bezeichnung Gottes ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (S. 56); dahin der Schlußsegenswunsch (Hebr. 13, 25.); dahin endlich auch einige der S. 824 f. angeführten Begriffe, welche unser Vf. mit Paulus gemein hat*). —

So ist also der Hebrbrief ein aus der inneren Triebkraft der allgemeinen neutest. Heilserkenntniß hervorgegangenes, durch den Alexandrinismus vorbereitetes und in manchen Einzelnheiten formell bestimmtes, auf Anregung und unter dem Einflusse des Paulinismus erwachsenes, aber dem Gebiete des urapostolischen Judenchristenthums angehöriges, alttest. gestaltetes und gefärbtes Gegenstück zu den Dokumenten der paulinischen Lehre; und er hat als Urkunde der Geschichte des apostolischen Zeitalters ganz besondere Wichtigkeit, sofern er bezeugt, daß apostolisches Judenchristenthum und Paulinismus sich nicht in sich und gegen einander abgeschlossen gegenüberstehen, sondern daß sie schon in der apostolischen Zeit in lebendige, die Entwicklung der

*) Wenn angenommen werden darf, daß unser Vf. persönlich mit dem Apostel Paulus bekannt war, so wäre es nicht unwahrscheinlich, daß sich der letztere im Verkehr mit unserem Vf. nicht ausschließlich gebend, sondern auch empfangend verhalten hätte; man könnte dies vielleicht zur Erklärung des Umstandes herbeiziehen, daß sich in den jüngeren paulinischen Briefen ein größerer Einfluß des Alexandrinismus auf die Anschauungs- und Ausdrucksweise des Apostels bemerklich macht. Daß in Col. 2, 17. eine Anschauung vorliegt, welche Paulus dem persönlichen Verkehr mit unserem Vf. verdankt, dürfte nicht ganz unwahrscheinlich sein (vgl. S. 222 u. 229 f.). —

ganzen Kirche zu einem Ziele hin kräftig fördernde, geistige Wechselbeziehung treten, in welcher jedoch der in christlicher Wahrheitserkenntniß überlegene Paulinismus vorwiegend bestimmenden Einfluß ausübt. —

Wir werden durch die eben gemachte Bemerkung zur Beantwortung der Frage, welche Bedeutung der Hebrbrief in der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters hat, hingeführt, sind aber gezwungen uns dabei auf die nöthigsten Bemerkungen zu beschränken. —

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es innerhalb des palästinensischen Judenchristenthums neben der pharisäisch-judaistischen Richtung immer auch eine freiere Richtung gab, welche mit dem Apostel Paulus in keinem wirklich principiellen Gegensatze stand, und daß die Urapostel und die meisten hervorragenden Glieder der Gemeinde in Jerusalem die Vertreter dieser Richtung waren. — Man muß dies schon a priori voraussetzen, wenn man an die schon vorchristlichen Gegensätze von Gesetz und Prophetie und von fleischlicher und geistiger Auffassung und Uebung des Gesetzes und des Gottesdienstes denkt. Der alttest. Prophetismus hatte ja nicht nur die Schranken des national-jüdischen Particularismus durchbrochen, sondern auch der Aeußerlichkeit des gesetzlichen Cärimonienwesens und des levitischen Tempelcults den innerlichen Gottesdienst eines aufrichtig Gott fürchtenden und liebenden und Gottes Willen gehorsamen Herzens, als den allein wahren und allein gottgefälligen Gottesdienst, mit vollem Bewußtsein und in schärffter Bestimmtheit gegenübergestellt (vgl. z. B. Jes. 1, 11 ff. Jer. 4, 4. 6, 20. 7, 21 ff. 14, 12. Hos. 6, 6. Am. 5, 21 ff. Mich. 6, 6 ff. Deut. 10, 16. 30, 6. 1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7 ff. 50, 8 ff. 51, 18 ff.); selbst die Erkenntniß, daß die alttest. Sühnopfer die Sündenvergebung nicht zu erwirken vermögen, ist namentlich von Micha und in Ps. 51 schon klar ausgesprochen. Diese von den Propheten verkündigte Wahrheitserkenntniß konnte doch zur Zeit Christi unmöglich dem ganzen jüdischen Volke verloren gegangen sein. Man muß von vornherein zu

der Voraussetzung geneigt sein, daß es damals auch noch fromme Juden gab, welche den alten Bund im Lichte der alttest. Prophetie betrachteten. Und daß diese Voraussetzung durch das Zeugniß der Geschichte bestätigt wird, darauf hat außer Andern schon Tholuck (S. 122) hingewiesen (vgl. bes. Marc. 12, 28 ff.). — — Neben diesem Gegensatze von Gesetz und Prophetie stand aber ebenfalls schon in vorchristlicher Zeit der Gegensatz einer buchstäblichen und einer unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einflusse des Alexandrinismus stehenden geistigen Auffassung und Ausdeutung des Gesetzes. Auch diese an eine Spiritualisirung des Gesetzes gewöhnte Geistesrichtung, welche wir gewiß bei Manchen der in Palästina und in Jerusalem lebenden Hellenisten und Proselyten voraussetzen dürfen, hatte, wenn sie auch von der äußerlichen Gesetzesbeobachtung nicht entband (vgl. S. 258), doch natürlich eine freiere Stellung zu dem Cärimonialgesetze und zu dem Opfercultus, und eine den jüdischen Particularismus durchbrechende Hinneigung zu den für die Offenbarungswahrheit empfänglichen Heiden zur Folge, stand also ebenfalls im Gegensatze zu der pharisäisch-gesetzlichen und particularistischen Richtung, deren Zuge die judaistische Partei in der judenchristlichen Gemeinde folgte*). —

Nun haben wir uns weiter daran zu erinnern, daß Christus selbst die Universalität des Heiles entschieden bezeugt hat, daß er ferner zwar durch Festbesuch und Pasachfeier an dem gesetzlichen Gottesdienste sich betheiligte, aber — so viel wir wissen, und wie wir auch kaum anders glauben können — vom Pasach abgesehen, nie Opfer dargebracht hat, und daß in seinen Aussprüchen alle Keime vorhanden sind, aus welchen sich die Erkenntniß der Abrogation des mosaischen Opfercultus und der cärimoniellen Satzungen entwickeln konnte (§. 22). Das Vorbild und die Worte Christi mußten also Judenchristen, welche schon vor ihrem Uebertritt

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Schneckenburger's in seinen Beiträgen zur Erklärung und Kritik der Apostelgeschichte, Studien und Kritiken, 1855, H. 3. S. 534—541. —

zum Christenthume eine freiere Stellung zum mosaischen Gesetz und zum Opfercultus eingenommen und den jüdischen Particularismus durchbrochen hatten, in ihrem Gegensatze zu pharisäischer Gesetzlichkeit und nationalem Particularismus bestärken. — Nun dürfen wir von den Uraposteln sicherlich annehmen, daß sie von Anfang an zu den Männern gehörten, deren religiöse Anschauungen von dem Geiste der alttest. Prophetie bestimmt waren. Man denke nur daran, daß einige von ihnen vormals Johannisjünger waren, oder erinnere sich an das, was wir Joh. 1, 44 ff. von Philippus und Nathanael hören. Namentlich aber tritt uns jene prophetische Geistesrichtung in Allem was der Wortführer und das Haupt der Urapostel, Petrus, spricht und schreibt unverkennbar entgegen; in der reichlichen Bezugnahme auf prophetische Aussprüche, in der Fassung des Glaubensbegriffs und vor Allem in der bedeutungsvollen Stellung der Hoffnung in seiner Gesammtanschauung. — Was wir oben von dem Gegensatze dieser prophetischen Geistesrichtung zu pharisäischer Gesetzlichkeit und nationalem Particularismus gesagt haben, gilt also von den Uraposteln, namentlich von Petrus in vollem Maaße; und dieser schon von vornherein vorhandene Gegensatz mußte mit dem Wachsthum in der christlichen Heilserkenntniß ebenfalls wachsen. Allerdings war und blieb es zunächst nur ein innerer, noch nicht mit klarem Bewußtsein sich geltend machender, war darum aber doch ein sehr bedeutender und tiefgreifender Gegensatz. Die Urapostel mußten dem Apostel Paulus geistig weit näher stehen, als den Judaisten innerhalb ihres eigenen judenchristlichen Gebietes; ja im wirklich principiellen Gegensatze konnten sie nur zu diesen, nicht aber zu jenem stehen. — Noch viel mehr gilt dies von denjenigen Hellenisten, in welchen sich mit jener prophetischen Geistesrichtung die alexandrinische Neigung zur Spiritualisirung des Gesetzes verband, wie dies höchst wahrscheinlich bei Stephanus, vielleicht auch bei Barnabas*), bei dem Evangelisten Philippus,

---

*) Vgl. Schneckenburger, a. a. O.

und jedenfalls bei dem Vf. unseres Briefes*) der Fall war. Solche Männer mußten sich der im Christenthume enthaltenen Antithese gegen das Judenthum kaum in geringerem Maaße bewußt werden, als der Apostel Paulus. —

In bestimmter Weise hatte sich Christus über die Stellung, welche seine Gemeinde zu dem mosaischen Cultus und den gesetzlichen Gebräuchen einnehmen sollte, nicht ausgesprochen; er hatte es der geschichtlichen Entwicklung überlassen die Loslösung seiner Gemeinde von der väterlichen Cultussitte zu vollziehen; und den Aposteln hatte er die Mission unter Israel als ihre nächste Aufgabe aufgetragen. Es ist darum sehr natürlich, daß die Urapostel und die erste Christengemeinde es anfangs als eine heilige Pflicht betrachteten die Verbindung mit der alttest. Theokratie, dieser von Gott selbst errichteten Anstalt zur Verwirklichung seines Gnadenrathschlusses, aus welcher ja das Christenthum geschichtlich hervorgewachsen war, so viel an ihnen lag, mit der größten Gewissenhaftigkeit zu erhalten. — Diese Verbindung mußte ihnen als die unerläßlich nothwendige Vorbedingung der Erfüllung der ihnen von Christus gestellten Aufgabe und des gedeihlichen Wachsthums des von ihm begründeten Himmelreiches erscheinen**). So nahmen sie denn auch fortwährend am Tempelcultus Theil und erkannten die Verbindlichkeit der mosaischen Satzungen an. Die Urapostel konnten dies in aller Unbefangenheit thun, obschon ihre innere Stellung zu dem gesetzlichen Cärimonienwesen eine ganz andere, eine viel freiere war, als die der unter dem Einflusse des Pharisäismus stehenden Judaisten. Die Antithese des Christenthums gegen das Judenthum war vorhanden; aber sie machte sich noch nicht practisch geltend, oder

*) Seine prophetische Geistesrichtung tritt, wie bei Petrus, nicht nur in Stellen wie Hebr. 8,7—13. 10,5—10. 15—18. 37 ff. 12,25 ff. u. add., sondern besonders auch in der Fassung des Glaubensbegriffs, in der beständigen Hinweisung auf die Verheißung und in der Stellung, welche er der Hoffnung im christlichen Leben zuweist, an den Tag. —

**) Vgl. R. Rothe: „die Anfänge der christlichen Kirche“, 1837. S. 142—145 u. 285 f. —

wenigstens nur insoweit, als der Tempel mehr als Gebets-, denn als Opferstätte angesehen wurde*); und sie konnte sich auch bei den Uraposteln nicht weiter practisch geltend machen, konnte ihnen auch nicht zu vollem und klarem Bewußtsein kommen, so lange dieselben noch die bestehende alttest. Theokratie für das bleibende, geschichtliche Organ zur Verwirklichung des göttlichen Reichsplanes hielten und noch an der Hoffnung festhielten, daß die Gesammtheit des israelitischen Volkes vor den Heiden die Erfüllung der Verheißung empfangen müsse. — Weit eher konnte es bei den auch unter dem Einflusse des Alexandrinismus stehenden Hellenisten zu einem eigentlichen Bruche mit der äußerlichen Gesetzesbeobachtung und dem nationalen Particularismus kommen. In ihren Augen konnte die Aeußerlichkeit des mosaischen Cultus und der Gesetzeserfüllung und die äußerliche Zugehörigkeit zum alttest. Bundesvolke noch viel weniger Bedeutung haben, als in den Augen derer, welche den alten Bund nur im Lichte der alttest. Prophetie betrachteten. Sie mußten also auch eher dazu geneigt sein schon jetzt den äußeren Zusammenhang mit der alttest. Theokratie zu zerreißen, und die Universalität des Christenthums practisch geltend zu machen. Stephanus ist der Erste, in welchem das Bewußtsein daß der levitische Tempelcultus und die mosaischen Gebräuche etwas dem Christenthume Fremdartiges sind, und daß darum ihr Ende nahe sei, zur vollen Klarheit kommt; und cyprische und cyrenaische Hellenisten, von denen wir gewiß voraussetzen dürfen, daß sie unter dem geistigen Einflusse des Stephanus standen, sehen wir dann die, schon von dem Evangelisten Philippus nicht streng festgehaltene, Anschauung, daß das Gesammtisrael vor den Heiden dem Reiche Christi einverleibt werden müsse, aufgeben, den nationalen Particularismus schon jetzt äußerlich durchbrechen, und den Heiden in Antiochien das Evangelium verkündigen (Act. 11,19ff.). — — Aber auch im Kreise der

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854, S. 479.

Urapostel macht sich theils in Folge besonderer Offenbarung (Act. 10, 9 ff. 28 f. 11, 4 ff.), theils durch die Macht geschichtlicher Thatsachen (Act. 8, 14 ff. 10, 34 f. 44 ff. 11, 15 ff. 22 ff.) die Erkenntniß, daß nach dem göttlichen Reichsplane die Heiden nicht so lange von dem messianischen Heile ausgeschlossen bleiben sollten, bis das Gesammtisrael desselben theilhaftig geworden sein würde, immer mehr geltend, und nun tritt auch der innere Gegensatz der urapostolischen Richtung zu der pharisäisch-judaistischen Richtung in der jerusalemischen Gemeinde immer mehr an den Tag (vgl. Act. 11, 2 f.). Am entschiedensten zeigt er sich, nachdem Antiochien in Folge der ersten Missionsreise des Barnabas und Paulus, als Metropole einer bedeutenden Anzahl aus Juden- und Heidenchristen bestehender Gemeinden, eine große Bedeutung erlangt und die Aufmerksamkeit auch der Judaisten in hohem Maaße auf sich gezogen hatte, auf dem Apostelconcil in Jerusalem. Die Erwartung der antiochenischen Gemeinde, daß die Urapostel und die Aeltesten der jerusalemischen Gemeinde die Forderung, welche die judaistischen Gesetzeseiferer an die Heidenchristen gestellt hatten, als eine unberechtigte erkennen würden (Act. 15, 2.), wird nach dem hierin übereinstimmenden Zeugnisse der Apostelgeschichte und des Apostels Paulus nicht zu Schanden (vgl. Act. 15 und Gal. 2, 3. 6—10.); aber es macht sich eine in der Gemeinde sehr einflußreiche judaistische Opposition mit großer Entschiedenheit geltend, und es wird den Urapostelu und Jacobus nicht leicht den Einfluß derselben auf die Gemeinde zu überwinden (vgl. Act. 15, 5. 7. 24. Gal. 2, 4 f.). Das die Heidenchristen betreffende Apostelдecret und seine Folgen lassen wir bei Seite. Dagegen interessirt uns hier die Theilung der Missionsgebiete. Wir können der Meinung Ritschl's und Weiß's nicht beipflichten, daß dieselbe ihren tiefsten Grund darin gehabt habe, daß die Urapostel auch damals noch an ihrer früheren Anschauung, nach welcher Israel als Volk vor den Heiden der Erfüllung der Verheißung theilhaftig werden sollte,

festgehalten hätten*). Diese Anschauung konnte sich gegen die Macht der Thatsache, daß sich schon ein nicht unbedeutender heidenchristlicher Bestandtheil der Christenheit neben dem judenchristlichen gebildet hatte, nicht länger halten. Die brüderliche Anerkennung der Heidenchristen als vollberechtigter Theilhaber am messianischen Heile schloß nothwendig die Aufgabe jener ohnehin schon wankend gewordenen Anschauung in sich. Aber damit war die Hoffnung auf die Bekehrung Israels nicht aufgegeben; und auch die in der alttest. Prophetie begründete Anschauung, daß die Judenchristen, — selbst falls die Masse des jüdischen Volkes ungläubig bliebe — als der zu Jehova bekehrte „Rest" Israels den Grundstock der ganzen christlichen Kirche bilde, und die Ueberzeugung, daß die von Gott gestiftete alttest. Theokratie, deren Erneuerung und Verjüngung eben von diesem „Rest" ausgehen konnte, zwar nicht das einzige, aber doch immer noch das hauptsächlichste Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Reichsplanes sei, war von den Uraposteln damit noch keineswegs aufgegeben. Sie selbst sahen sich nun bei aller Anerkennung der Berechtigung der Heidenmission doch durch ihren Lebensgang, durch ihre Befähigung, durch den empfangenen Auftrag des Herrn, durch ihre bisherige Anschauung auf die Judenmission hingewiesen. Diese mußten sie, wenn einmal eine Theilung des Missionsgebietes stattfinden sollte — und das war nothwendig, wenn nicht jede erfolgreiche Wirksamkeit unter den noch ungläubigen Juden von vornherein unmöglich gemacht werden sollte, — für ihren eigenthümlichen Beruf halten**). Aus diesem Grunde fand die Theilung der Missionsgebiete statt (Gal. 2,7—10.); und aus diesem Grunde mußten es die Urapostel auch noch nach dem Apostelconcil für ihre und der Judenchristen Pflicht halten den Zusammenhang mit dem alt-

*) Vgl. Ritschl, 2te Aufl. S. 141. 147, Weiß, S. 154 ff. und Stud. u. Krit. 1859. H. 1. S. 139 f. —

**) Noch unser Brief ist ja ein Beweis dafür, daß apostolische Männer die Universalität des Christenthums vollkommen anerkennen und sich doch dabei auf die Wirksamkeit unter Israel beschränken konnten. —

test. Bundesvolke durch Theilnahme am Tempelcultus und Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu bewahren. Dagegen konnte auch der Apostel Paulus seinen eigenen Grundsätzen zu Folge (1 Cor. 7,18. 9,20.) Nichts einwenden; auch er mußte das ganz in der Ordnung finden. —

Bei dem brüderlichen Verkehr des Apostels Paulus mit den Uraposteln, der schon durch die von jenem in heidenchristlichen Gebieten für die jerusalemische Gemeinde gesammelten Collekten bezeugt ist, konnte der Paulinismus nicht ohne bestimmende Einwirkung auf die Anschauungen der Urapostel bleiben. Mag dies auch von Jakobus weniger oder gar nicht gelten*), Petrus wenigstens muß immer mehr nach Art des Apostels Paulus die Theilnahme am Tempelcult und die Beobachtung der mosaischen Satzungen statt als religiöse Verpflichtung als nationale Sitte betrachtet haben, als ein von der Liebe, welche die Schwachen trägt und möglichst Viele für das Reich Gottes gewinnen will, gefordertes Verhalten. Darum konnte er in Antiochien mit den Heidenchristen essen; darum kann der Apostel Paulus „vor Allen" die Voraussetzung aussprechen, daß Petrus in dem Essen mit den Heidenchristen seiner wirklichen Ueberzeugung gefolgt sei; darum kann er die nachmalige Absonderung des Petrus von den Heidenchristen eine aus der schwachen Furcht, daß die judaisirenden Ankömmlinge ihn für einen Sünder halten würden, hervorgegangene Heuchelei nennen (Gal. 2,11 ff.). — Der Auftritt in Antiochien zeigt uns aber auch, daß der Einfluß der judaistischen Partei in der jerusalemischen Gemeinde in so bedeutendem Maaße gewachsen gewesen sein muß, daß selbst ein Petrus sich durch denselben bestimmen ließ wenigstens zeitweilig seine eigene Ueberzeugung zu verleugnen. Zur Zeit des letzten Besuchs des Apostels Paulus

*) Er scheint die Ueberzeugung der Urapostel in der Gestalt, welche sie seit dem Apostelconcil angenommen hatte, unverändert festgehalten zu haben, weßhalb auch die Judaisten seine Autorität anerkennen, während er selbst auch mit den antijudaistischen Judenchristen und mit den Paulinern in brüderlicher Gemeinschaft steht. —

in Jerusalem war daselbst zwar immer noch ein die Urapostel umgebender Kreis von Brüdern, welche den Heidenapostel brüderlich aufnahmen (Act. 21, 17.); aber die große Mehrzahl der Gemeinde war von jener judaistischen Partei beherrscht (Act. 21, 20 f.). Die Autorität der Apostel, und namentlich die des auch von den Judaisten hochgeachteten Jakobus hält zwar die Gemeinde noch zusammen und verhütet noch eine Zeit lang, daß die in diesen Verhältnissen liegenden großen Gefahren offen an den Tag treten. Aber sobald jene gestorben waren, oder Jerusalem verlassen hatten, und namentlich seit dem Tode des Jakobus, wurde die judaistische Strömung übermächtig, und der Bestand der Christengemeinde war ernstlich gefährdet. Wollten die den Judaisten gegenüberstehenden Judenchristen nicht ruhig zusehen, wie der größere Theil der Gemeinde zum Judenthume zurückkehrte, so mußten sie einen energischen Versuch machen ihre reinere Heilserkenntniß dem Judaismus gegenüber in der Gemeinde geltend zu machen; und unter den gegebenen Verhältnissen konnten sie dies nur thun, indem sie geradezu die Loslösung der Gemeinde von der Gemeinschaft des ungläubigen Judenthums durch Aufgabe der Beobachtung der mosaischen Satzungen und Verzicht auf die Theilnahme am levitischen Opfercultus verlangten. —

Zu einem solchen radikalen Heilversuch der vorhandenen Schäden forderte jetzt Alles auf. Auf der einen Seite war das Verhalten des ungläubigen Judenthums zu der christlichen Gemeinde ein so feindseliges geworden, daß die Hoffnung, Israel werde als Volk vor dem einbrechenden Strafgerichte das Evangelium annehmen, aufgegeben werden mußte (vgl. S. 35 f. 155 ff. 172 f. Anm.). Man mußte sich allmälig mit dem Gedanken vertraut machen, daß der „Rest" Israels, dem die alttest. Prophetie die Theilnahme am messianischen Heile verheißen hatte, in der judenchristlichen Gemeinde gesammelt sei, und daß die noch immer ungläubigen Juden in dem nahe bevorstehenden Strafgerichte als hartnäckige ὑπεναντίοι dem Verderben verfallen würden. Der Grund,

aus welchem sich die den Standpunkt der Urapostel vertretenden Judenchristen, trotz ihrer immer freier gewordenen innerlichen Stellung zum mosaischen Gesetze und Cultus, bisher noch zum Festhalten des äußerlichen Zusammenhanges mit der alttest. Theokratie verpflichtet gehalten hatten, fiel also weg. — Auf der andern Seite hatte es sich jetzt klar herausgestellt, daß die große Mehrzahl der jerusalemischen Gemeinde (und der Judenchristen überhaupt) nicht im Stande war, an dem Tempelcultus Theil zu nehmen und die mosaischen Satzungen zu beobachten ohne dadurch an jedem Fortschritt in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit (namentlich in der Erkenntniß des Versöhnungswerkes Christi) völlig gehindert und in dem Besitze des christlichen Heiles selbst auf's bedenklichste gefährdet zu werden. Man erkannte, daß, wenn nicht die große Mehrzahl der Judenchristen wieder in das Judenthum zurücksinken sollte, das Band, welches die Gemeinde noch an die Gemeinschaft ihrer ungläubigen Volksgenossen knüpfte, gelöst werden müsse. Der Bruch war unvermeidlich geworden; er mußte durch den nothwendigen Verzicht auf die Theilnahme am Opfercultus herbeigeführt werden (vgl. S. 167 Anm.). — — Dazu kam noch die isolirte Stellung, in welche die judenchristliche Gemeinde in Palästina immer mehr gedrängt wurde, je mehr sich der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen außerhalb Palästina ausglich; auch hierdurch erschien es wünschenswerth und nothwendig, daß jene sich ebenfalls vom mosaischen Gesetze lossagte. —

In Folge dieser geschichtlichen Verhältnisse mußte aus dem Schoose des urapostolischen, durch die Berührung mit dem Paulinismus in seiner Entwicklung geförderten und seines Gegensatzes zu dem Judaismus sich immer klarer bewußt werdenden Judenchristenthums ein solches Gegenstück zu der paulinischen Anschauung hervorgehen, wie es uns im Hebrbriefe vorliegt. Der Vf. desselben, der früher selbst in der judenchristlichen Metropole wirksam war, seit einiger Zeit aber seinen Wirkungskreis an andern Orten gesucht und gefunden hatte, war vielleicht von den Vorstehern

der jerusalemischen Gemeinde, welchen die drohenden Gefahren nicht verborgen waren, deren Ansehen aber dem Einfluß der Judaisten nicht mehr die Waage halten konnte (Hebr. 13, 17.) *), aufgefordert worden zur Verhütung des Schlimmsten ein Schreiben an die Gemeinde zu erlassen, und sobald als möglich selbst nach Jerusalem zurückzukehren. Jedenfalls aber, möge dies wirklich der Fall gewesen sein, oder möge der Vf. lediglich aus eigenem innerem Antriebe im Hinblick auf die Lage der Muttergemeinde des Judenchristenthums seinen Brief geschrieben und seinen Entschluß nach Jerusalem zurückzukehren gefaßt haben, jedenfalls zeigt uns der Hebrbrief wie in Folge der in der Mitte des 7ten Jahrzehntes des ersten Jahrhunderts vorhandenen geschichtlichen Verhältnisse der urapostolische Standpunkt sich dem Judaismus gegenüber in einer an Schärfe derjenigen des Paulinismus nicht nachstehenden Antithese geltend macht. Unser Brief hat in der Entwicklungsgeschichte der judenchristlichen Kirche des apostolischen Zeitalters die Bedeutung, daß er die völlige Loslösung des urapostolischen Christenthums von dem Judenthume, deren Vorbote Stephanus war **), konstatirt, und damit auch die factische Loslösung der judenchristlichen Gemeinde von den sie beengenden Banden des Judenthums und die Herstellung der völligen Einheit der ganzen christlichen Kirche ermöglicht hat. Die Anschauung über das Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthume, welche als Keim von Anfang an in dem urapostolischen Judenchristenthume enthalten war, welche, so lange die ganze jerusalemische Gemeinde noch am Tempelcultus Antheil nahm und das mosaische Gesetz beobachtete, im Schoose der alttest. Theokratie, wie von schützenden Samenblättern umgeben, verborgen wuchs und reifte, ist in unserem Briefe rein und frei

---

*) Die Aufforderungen in Hebr. 13, 7. u. 17. erhalten bei unserer Auffassung der Sachlage ihre leicht zu erkennende, näher bestimmte Bedeutung. —

**) Ritschl, 2te Aufl. S. 170 bemerkt ganz richtig, daß Stephanus mehr als unseres Vf's, denn als Pauli Vorläufer anzusehen sei. —

hervorgetreten *). Erst nach einer solchen vom Gebiet des urapostolischen Judenchristenthums selbst ausgehenden Entwicklung und Herausstellung des Gegensatzes zwischen Christenthum und Judenthum konnte man hoffen, daß der Judaismus in der Gesammtkirche überwunden und die entschiedenen Anhänger desselben in das von der Kirche geschiedene Lager der Häresie verwiesen werden würden. Wie weit sich diese Hoffnung erfüllt hat, wie weit der im Hebrbrief gemachte Versuch das Judenchristenthum von den Banden des Judenthums zu lösen gelang, haben wir hier nicht weiter zu erörtern**). —

Wir bemerken schließlich nur noch, daß die eben besprochene geschichtliche Bedeutung des Hebrbriefes diesem auch für immer seine Stelle in dem neutest. Kanon sichert. Es ist zwar Nichts dagegen einzuwenden, wenn er, weil von einem Apostelschüler, also keinem eigentlichen Offenbarungsträger, geschrieben, — nach dem von der lutherischen Orthodoxie des 16ten und 17ten Jahrhunderts innerhalb des neutest. Kanons gemachten Unterschiede zwischen Schriften ersten und zweiten Ranges — als deuterokanonisch bezeichnet wird. Aber er ist darum doch ein integrirender Bestandtheil des neutest. Kanons. Denn als solcher erweist er sich — ganz abgesehen von dem was wir schon S. 267 f. und 844 über das ergänzende Verhältniß desselben zu den übrigen neutest. Schriften und §. 76 und S. 670 über die Stellung seiner Versöhnungslehre in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung bemerkt haben — eben dadurch, daß er eine Urkunde des urapostolischen Geistes ist, und zwar das authentische Zeugniß über das Verhältniß, in welches das urapostolische Christenthum zu dem alttest. Cultus und den mosaischen Satzungen trat, sobald es durch die Macht aus dem Judenthume herübergenommener Vorstellungen und durch die Rücksicht auf die geschichtlichen Verhältnisse nicht mehr behindert war, seine Er-

*) Vgl. Lechler, S. 289 f. —

**) Vgl. darüber Ritschl, 2te Aufl. S. 171 ff. Rothe a. a. O. S. 341 ff. 531 ff. und dazu Weiß in den Studien und Kritiken, 1859, H. 1. S. 155 ff. —

kenntniß des wesentlichen Unterschiedes zwischen Christenthum und Judenthum zu entwickeln, sie in ihren Consequenzen zu entfalten und von ihr die Anwendung auf die Praxis zu machen. So erhielt die christliche Kirche an dem Hebrbriefe einen Wegweiser, der ihr die rechte Mittelstraße zeigte zwischen judaistischer Vermengung des Gesetzes und des Evangeliums und zwischen marcionitischer Geringachtung und Verwerfung des alttest. Gotteswortes, welch' letztere als ein Zerreißen des heilsgeschichtlichen Zusammenhanges zwischen dem alten und dem neuen Bunde ebenfalls eine gefährliche Trübung der evangelischen Wahrheit zur Folge hat. Eines solchen Wegweisers bedarf die christliche Kirche fortwährend, und unser Brief hat daher als integrirender Bestandtheil des neutest. Kanons beibende Bedeutung*). —

§. 107.
Wer ist der Verfasser?

Sehen wir nun schließlich noch zu, ob wir auf Grund unserer Untersuchungen eine von den verschiedenen Vermuthungen über die Person des Vf's zu einem höheren Grade von Wahrscheinlichkeit erheben können.

Das Resultat unserer Vergleichungen der Lehre des Hebrbriefes mit der paulinischen Lehre ist mit der Annahme, daß unser Brief im Namen und Auftrag des Apostels Paulus von einem andern Concipienten geschrieben sei, in welcher Weise dieselbe auch modificirt werden möge, ganz unvereinbar. Ein Brief, in welchem gerade das specifisch Paulinische fehlt, dessen Lehrbegriff dem paulinischen selbständig zur Seite steht, und der seinem allgemeinen Charakter nach dem Gebiete des urapostolischen Judenchristenthums angehört, kann nicht im Namen des Apostels Paulus geschrieben sein. — Man wird hiergegen das Gewicht der orientalischen

---

*) Vgl. Ebrard, S. 462. Vgl. auch was wir S. 4 f. bemerkt haben. —

Tradition geltend machen*); und wir erkennen auch willig an, daß in der orientalischen Kirche von der Zeit an, aus welcher wir die ersten ausdrücklichen Zeugnisse besitzen, d. h. in der alexandrinischen Kirche von der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in den andern Theilen der orientalischen Kirche vom Jahr 264 (Synode von Antiochien) an der Apostel Paulus ganz allgemein als unmittelbarer oder mittelbarer Verfasser des Hebrbriefes betrachtet wird, und daß diese Ansicht in der alexandrinischen Kirche auf uralte Tradition zurückgeführt wird**). Aber wir können dieser orientalischen Ueberlieferung kein größeres, ja wir müssen ihr ein viel geringeres Gewicht zuschreiben, als der ihr gegenüberstehenden occidentalischen Ueberlieferung. Daß unser Brief nur langsam und erst sehr spät, als die Bezeugung seiner Apostolicität keinen Glauben mehr fand, im Abendlande öffentlich bekannt wurde, ist ja eine nachweislich falsche Hypothese***). In Italien, in Rom, dem Mittelpunkte und Grundsitze des Widerspruches gegen die paulinische Abkunft unseres Briefes, ist dieser am allerfrühesten bekannt. Gerade da finden wir ihn mindestens 50 Jahre bevor sonst irgendwo in der Kirche eine Bekanntschaft mit demselben nachweisbar ist, und höchstens 32 Jahre nachdem er geschrieben worden ist, von einem noch der apostolischen Zeit angehörigen Manne, dem römischen Bischoffe Clemens, gekannt, geliebt und hochgeschätzt. Von dem in der Hauptstadt der italischen Christen, von welchen der Hebrbrief Grüße bestellt, schreibenden Clemens dürfen wir sicher voraussetzen, daß er wußte, wer den Hebrbrief geschrieben hat†).

*) H. Olshausen hat in der Differt. de auctore ep. ad Hebr. sect. II. (in seinen Opuscc. theol. 1834. p. 121) mit Recht die Tradition für die paulinische Abfassung des Hebrbriefes als die einzige Stütze für die oben bestrittene Annahme bezeichnet. —

**) In dieser Beurtheilung der Zeugnisse aus der orientalischen Kirche muß man H. Olshausen (vgl. d. angef. Differt. sect. I. in seinen Opuscc. theol. p. 89—105) gegen Bleek Recht geben. —

***) Gegen Ebrard, S. 438 und Delitzsch, S. XXV.

†) Wenn er den Vf. nicht persönlich kannte, so muß man doch annehmen, daß er sich nach dem Urheber eines von ihm so hochgeschätzten und vielbenützten Schreibens erkundigt hat; und daß er in Italien noch sichere Kunde über denselben erhalten konnte, läßt sich nicht mit Grund bezweifeln.

Wenn also irgendwo in der Kirche eine zuverlässige Tradition über den Ursprung des Hebrbriefes zu finden ist, so ist sie in der römischen Kirche zu suchen; und gerade hier wird die paulinische Abkunft des Briefes auf's Entschiedenste geleugnet. Aus der latina consuetudo, welche unserem Briefe entschieden und allgemein das kanonische Ansehen absprach, und für deren Grundlage wir unbedenklich eine von Clemens ausgehende Ueberlieferung halten dürfen, dürfen wir schließen, daß der älteste und glaubwürdigste Zeuge, daß Clemens Romanus wußte, der Hebrbrief sei weder unmittelbar noch mittelbar von dem Apostel Paulus und überhaupt von keinem Apostel verfaßt*). Darum halten wir die occidentalische Tradition für weit gewichtiger und zuverlässiger als die orientalische. —

Man hält entgegen: man müsse natürlicherweise in der Gegend, wohin ein Brief geschrieben worden, sicherere und allgemeinere Kunde über den Vf. desselben erwarten, als in der Gegend, wo dieser den Brief geschrieben hat. In Jerusalem müsse man den Vf. gekannt haben, und von da aus müsse die Kunde zuerst und am sichersten nach Kleinasien, Syrien und Aegypten verbreitet worden sein (Ebrard, S. 437). Jener allgemeine Satz mag nun freilich sonst seine Richtigkeit haben. Aber ist er auch in unserem Falle richtig, oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit anwendbar? Versetzen wir uns nur in die geschichtlichen Verhältnisse! Die große Mehrzahl in der Hebräergemeinde hat die Vorlesung unseres Briefes gewiß nicht besonders gerne vernommen, und ihr nicht unbegründetes Urtheil lautete gewiß: „dieser Brief mache ihnen ja Zumuthungen, wie sie Paulus nach den früher wider ihn

*) Diese gewiß nicht gewagten Folgerungen aus der Benützung des Hebrbriefes durch Clemens einerseits und der consuetudo latina andrerseits hat schon Bleek, I. S. 390 f. gezogen; auch Ebrard, S. 461 hält es für wahrscheinlich, daß sich in Rom von den Zeiten des Clemens her eine Kunde davon, daß Paulus den Hebrbrief nicht selbst verabfaßt habe, erhalten hatte, obschon in diesem Falle bei der Annahme der mittelbaren paulinischen Abkunft des Briefes jene consuetudo latina ein unlösbares Räthsel wird. — Vgl. auch was mein Freund, H. Holtzmann, in den Stud. u. Krit. 1859, H. 2. S. 302 f. über diesen Gegenstand bemerkt hat. —

eingelaufenen Klagen (Act. 21, 21.) den unter den Heiden wohnenden Judenchristen gemacht habe." Wenn nun auch der Gemeinde bei der ersten und schwerlich oft wiederholten Vorlesung der Name des Vf's genannt worden war, wie leicht konnte sich später unter vielen ihrer Glieder die irrthümliche Meinung verbreiten, Paulus selbst habe den Brief geschrieben, wenn auch noch Manche, z. B. die Vorsteher, den wahren Namen des Vf's wußten. Ferner konnte schon in Pella (**Eusebius hist. eccl. III, 5**), und jedenfalls nach der 4—6 Jahre nach der Abfassung des Hebrbriefes erfolgten Zerstörung des Tempels in Jerusalem die öfters wiederholte Vorlesung unseres Briefes den Vorstehern der Gemeinde nicht mehr nöthig erscheinen; so konnte in Ermanglung einer Veranlassung den Namen des wirklichen Vf's der Gemeinde wiederholt bekannt zu machen der Irrthum, der Brief sei von Paulus geschrieben, sich festsetzen. — Ja wir können — da wir doch einmal auf das Gebiet der Möglichkeiten angewiesen sind — noch weiter gehen. Das Original unseres Briefes, der schwerlich gerade in Jerusalem durch Abschriften vervielfältigt wurde, ist vielleicht während der mehrjährigen Unruhen und Kriegsdrangsale verloren gegangen; und wenn er dann später namenlos wieder in die Hände palästinensischer Judenchristen gekommen ist, so ist es ja nicht verwunderlich, wenn sie auf Paulum als Vf. desselben riethen. Eine gerade von Palästina ausgehende und von da z. B. nach Alexandrien gekommene irrthümliche Tradition über die paulinische Abkunft unseres Briefes ist also keineswegs unerklärlich. —

Dazu kommt aber noch, daß wir nur in Alexandrien eine bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinausreichende Ueberlieferung, welche Paulum als den Vf. unseres Briefes nennt, vorfinden, während dieselbe in Kleinasien und Syrien nur etwa bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann. In früherer Zeit kann dagegen gerade in Kleinasien keine feste, bestimmte und allgemein anerkannte Tradition über die paulinische Abkunft des Briefes vorhanden gewesen sein. Das müssen wir aus der Stellung

des Irenäus zu unserem Briefe schließen, da dieser bekanntlich seine Jugendzeit in Kleinasien in der Umgebung Polykarps verlebte, und da überhaupt die südgallische Kirche in lebhaftem Verkehr mit der kleinasiatischen stand. Hier bekommt also die orientalische Tradition einen Stoß, der ihre Glaubwürdigkeit um so mehr erschüttert, als die ausdrücklichen Zeugnisse für dieselbe aus der kleinasiatischen Kirche fast 100 Jahre jünger sind, als das Gegenzeugniß des Irenäus. — Wir können darum, selbst wenn wir auch für unsern Fall die Richtigkeit des Satzes, daß in der Gegend, wohin ein Brief geschrieben worden, die zuverlässigste Kunde über seinen Vf. zu suchen sei, anerkennen müßten, der orientalischen Tradition doch keine so große Bedeutung zuschreiben, daß wir allein auf sie gestützt, — im Widerspruch mit dem was aus der occidentalischen Tradition zusammengehalten mit dem Gebrauche, welchen Clemens Romanus von unserem Briefe macht, und aus dem Verhältnisse der Lehre unseres Briefes zu der paulinischen Lehre gefolgert werden muß, — eine mittelbare paulinische Abkunft des Hebrbriefes annehmen dürften. —

Wir fragen also nicht nach dem Concipienten, sondern nach dem Vf. unseres Briefes. Wir brauchen die Gründe nicht erst anzugeben, aus welchen wir uns bei dem Versuche die Person desselben zu ermitteln, ausschließlich auf die aus unserem Briefe selbst zu entnehmenden Merkmale angewiesen sehen*). Stellen wir uns — dem Beispiele Bleek's folgend — zunächst diese Merkmale zusammen. Es sind die folgenden:

1) Der Vf. ist jedenfalls von Geburt ein Jude (S. 626 f.). —

---

*) Delitzsch, S. XXV f. ist zwar sehr geneigt die Ansicht des Clemens Alexandrinus, daß Lukas unsern Brief griechisch concipirt habe, für eine auf Ueberlieferung beruhende Angabe auszugeben. Daß sie aber wirklich Nichts weiter ist, als eine auf die Sprachverwandtschaft unseres Briefes mit der Apostelgeschichte gegründete Vermuthung, geht schon daraus hervor, daß Origenes dieselbe ganz in eine Linie mit einer andern und zwar entschieden falschen Vermuthung setzt, mit derjenigen nämlich, daß Clemens Romanus der Vf. sei. —

2) Er ist aber kein geborener Palästinenser, sondern ein Hellenist, wie sein ausschließlicher Gebrauch der LXX, seine Unbekanntschaft mit dem hebräischen Grundtexte, und seine Gewandtheit in reinem und gewähltem Griechisch zu schreiben bezeugt. —

3) Er ist kein Idiot; hat auch nicht, wie der Apostel Paulus, in der Schule pharisäisch-rabbinischer Schriftgelehrsamkeit*), sondern in einer Schule, in welcher der Geist eines freilich noch vielfach palästinensisch gefärbten Alexandrinismus waltete (S. 864), seine Schulbildung erhalten; doch muß er darum nicht gerade ein geborener Alexandriner gewesen, oder auch nur in Alexandrien selbst gelebt haben**).

4) Indem er durch die Vermittlung der Augen- und Ohrenzeugen Kunde von Christo und dem neutest. Heile erhielt (Hebr. 2, 3.), ging er auf dem Wege ruhiger und allmäliger Entwicklung vom Judenthume zum Christenthume über (S. 627). Er ist also kein Apostel, sondern ein Apostelschüler. —

5) Er steht in einem näheren Verhältnisse zu den Uraposteln, sofern das Judenthum sein heimathlicher Boden ist, und sofern er die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hält (S. 861 f.).

6) Kann er demnach keiner der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels Paulus gewesen sein, so war er doch jedenfalls auch mit Timotheus persönlich näher bekannt (13, 23.), und trat wohl auch mit den übrigen Mitarbeitern des Apostels und mit diesem selbst in nähere Verbindung und häufigen Verkehr (S. 865), wodurch aber die Eigenthümlichkeit seines durchaus selbständigen Geistes und der judenchristliche Charakter seiner Anschauung nicht beeinträchtigt wurde. —

*) Vgl. S. 236 f. Auch die Unbekanntschaft des Vf's mit dem hebräischen Grundtexte und seine nicht dialektische, sondern rhetorische Schreibart bezeugen, daß er kein pharisäisch-rabbinisch gebildeter Mann ist.

**) Vgl. S. 264 Not. und Tholuck, S. 91. —

7) Er muß sich einmal längere Zeit in der jerusalemischen Gemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksamkeit in derselben geübt haben (vgl. S. 29 u. 489 f. Anm.). —

8) Zur Zeit der Abfassung unseres Briefes war er in Italien*), gedachte aber die jerusalemische Gemeinde bald zu besuchen. —

9) Nicht unwahrscheinlich ist, daß der Vf. speciell mit dem Apostel Petrus in einem näheren Verhältnisse stand (S. 854 f.). —

Sehen wir uns nun unter den uns bekannten Apostelschülern um, um zu erkennen, welche derselben nicht in Betracht kommen, wenn es sich um die Ermittlung des Vf's unseres Briefes handelt, und mit welchem Grade von Wahrscheinlichkeit wir einen von den Uebrigen für den Vf. halten können. —

Wir haben aus bekannten Gründen von Timotheus, von Clemens Romanus und von Marcus abzusehen. Ferner sind schon durch Merkm. 1. ausgeschlossen: Titus (Gal. 2, 3.) und Demas (Col. 4, 14. vgl. 11.). Dasselbe gilt auch von Lukas (Col. 4, 14. vgl. 11.)**), gegen welchen

*) Vgl. Hebr. 13, 24. und dazu Tholuck, S. 120 und Tholuck und Delitzsch z. d. St. Gegen die von diesen Auslegern für ihre Auffassung des Ausdrucks οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας angeführten Belegstellen wird gewöhnlich geltend gemacht, daß immer wenigstens der Schreibende selbst sich nicht an dem Orte befand, an welchem die durch ἀπό c. gen. Bezeichneten zu Hause waren. Allein gerade im Briefstyl erklärt sich der Gebrauch einer solchen Ausdrucksweise einfach daraus, daß sich der Schreibende ganz gewöhnlich in die Lage der Briefempfänger versetzt, was namentlich bei einer Grußbestellung doppelt nahe liegt.

**) Früher glaubte Delitzsch, welcher in Lukas den Concipienten des Hebrbriefes gefunden zu haben glaubt, dem Einwurfe, daß Lukas Heidenchrist sei, gegenüber mit der Bemerkung auszureichen, „daß er sich tief genug in Jüdisches und Christliches hineingelebt habe, um nach den Winken des Apostels (Paulus) unsern Brief abfassen zu können." Jetzt hat er diese Ausflucht aufgegeben, behauptet aber (S. 705): der aus der oben angeführten Stelle gezogene Schluß, daß Lukas ein Heidenchrist war, sei keineswegs sicher. — In der That hat J. R. Tiele in den Studien und Kritiken, 1858, H. 4. S. 753—766 zu beweisen versucht, daß Lukas von Geburt ein Jude war. Aber seine Gründe sind nicht stichhaltig. Er hat ganz außer Acht gelassen, 1) daß die in

außerdem auch Merkm. 5. spricht; denn aus seinen Schriften geht deutlich hervor, daß er viel mehr auf die eigenthümlich paulinischen Lehren über die Mitberufung der Heiden zum Reiche Gottes und über die Rechtfertigung aus dem Glauben eingegangen ist, als dies bei dem Vf. unseres Briefes der Fall gewesen sein kann; man kann dies auch kaum anders erwarten, da Lukas zu den gewöhnlichen Begleitern und Mitarbeitern des Apostels gehört. Gegen ihn zeugt ferner Merkm. 3., sofern in seinen Schriften keine Spur von alexandrinischer Bildung nachweisbar ist, und Merkm. 7., welches trotz des Schlusses, den man allenfalls aus Act. 21, 15 ff. vgl. mit Act. 27, 1 ff. ziehen könnte, doch bei Lukas nicht zutrifft. Endlich zeigt sich auch im Styl und in der Sprache keineswegs eine solche Verwandtschaft zwischen dem Hebrbriefe und den Schriften des Lukas, daß wir, — auch wenn wir die Verschiedenheit des Inhaltes und die Abhängigkeit des Evangeliums und der Apostelgeschichte von den benützten Quellen und den älteren Vorbildern hoch in Anschlag bringen, — beiderlei Schriften einem und demselben Vf. zuschreiben könnten*). —

---

den Schriften des Lukas vorkommenden Hebraismen sich theilweise daraus erklären, daß dieser in der LXX belesen ist und seine Geschichtschreibung an der biblischen Geschichtschreibung gebildet hat; 2) daß er in dem Evangelium und großentheils auch in der Apostelgeschichte Quellen benützt, die von geborenen Juden herstammen, weßhalb auch die Hebraismen im zweiten Theile der Apostelgeschichte, wo dies nicht mehr der Fall ist, viel seltener sind; 3) daß die hebräischen Maaße, Münzen und Zeit-Bestimmungen nicht auffallen können, da Lukas schon als Antiochener (Eusebius h. eccl. III, 4, 3) mit Juden, und hernach als Christ lange Jahre hindurch wenigstens mit geborenen Juden verkehrt hat. — Wir bleiben darum bei der von jeher herrschenden Ansicht, daß Lukas ein Heidenchrist war; denn nur ganz gewichtige Gründe dürften uns bestimmen, den aus der angeführten Stelle des Colosserbriefes gezogenen Schluß in Zweifel zu ziehen, und in einer der von Tiele vorgeschlagenen Weisen abzuschneiden.

*) Der von Delitzsch versuchte sprachliche Nachweis, daß Lukas der Concipient des Hebrbriefes sei, ist nicht viel besser als der neuerdings von einem „Schüler der theologischen Facultät in Zürich" in der Schrift: „Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondere, 1858," S. 101—122 versuchte Nachweis, daß unser Brief und das Evang. Johannis von einem und demselben Vf., nämlich von

Ob **Epaphras** ebenfalls Heidenchrist war, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten; aber weder bei ihm (Col. 1, 7. 4, 12. Philem. 23.), noch bei **Epaphroditus**, falls wir ihn von jenem zu unterscheiden haben (Phil. 2, 25. 4, 18.), noch bei **Aristarchus** (Act. 19, 29. 20, 4. 27, 2. Col. 4, 10. Philem. 24.), noch bei **Jesus Justus** (Col. 4, 11.) können wir ein solches Maaß von Selbständigkeit gegenüber dem Apostel Paulus voraussetzen, wie es der Vf. des Hebrbriefes besessen haben muß. Auch ist wegen Merkm. 5. und 7. von diesen Männern abzusehen. An **Aquila** (Act. 18, 2 f. 18 f. 26. Röm. 16, 3 ff. 1 Cor. 16, 9. 2 Tim. 4, 19.) können wir

---

Apollos, geschrieben seien. — Statt uns mit dem Ausspruche entgegenzutreten: „Wer den vorstehenden Commentar nicht blos durchgeblättert, sondern durchstudiert hat, der wird es mehr als wahrscheinlich finden, daß Lukas irgendwie an der Abfassung des Hebrbriefes betheiligt ist" (S. 701), hätte **Delitzsch** diejenigen sprachlichen Belege für seine Ansicht, welche er für beweiskräftig hält, zusammenstellen sollen. Dies hat er nicht gethan, wie es fast scheint aus Furcht davor, daß die Zuversichtlichkeit seiner Behauptung einen starken Stoß erleiden könnte. So bietet er uns nur eine auf 700 Seiten zerstreute **ganz unkritische** Sammlung von Ausdrücken und Redensarten, die sich im Hebrbriefe und in den Schriften des Lukas finden. Wer sich nun die Mühe gibt dieselben zu sammeln, und 1) diejenigen, welche auch sonst im N. T., namentlich bei Paulus und Johannes vorkommen, 2) diejenigen, welche aus der LXX entnommen sind, 3) diejenigen, welche lediglich darum beiden Vff. gemeinsam sind, weil beide in Folge ihrer literarischen Belesenheit ein reineres Griechisch schreiben und 4) diejenigen, welche in der späteren Gräcität ganz gebräuchlich sind, und im N. T. nur zufällig blos bei Lukas und im Hebrbriefe ein- oder ein paarmal vorkommen — ausscheidet, der wird finden, daß wenig übrig bleibt, was nicht schon **Grotius** zum Beweis der sprachlichen Verwandtschaft des Hebrbriefes mit den Schriften des Lukas angeführt hat, und worüber **Tholuck**, S. 71 zu vergleichen ist. So lange nicht die Lieblingsausdrücke unseres Vf's (wie τελείωσις, προσέρχεσθαι τῷ θεῷ, καθαρίζειν u. dergl.) bei Lukas nachgewiesen sind, so lange kann man auch nicht daran denken aus sprachlichen Gründen die Identität des Vf's unseres Briefes und des Vf's des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte beweisen zu können. — Wie es sich mit den angeblichen, auffälligen Berührungen unseres Briefes mit den beiden Schriften des Lukas in charakteristischen Lehrpunkten verhält, mag der Leser selbst aus **Delitzsch's** Commentar, S. 100. 188. 232. 247 (!). 337 (!) und 410 ersehen. — Was endlich außerdem von **Delitzsch**, S. 705 f. zu Gunsten seiner Ansicht über den Vf. unseres Briefes vorgebracht wird, das übergehen wir am Besten mit Stillschweigen. —

wegen Merkm. 3. und 7. und aus den von Bleek, I. S. 422 f. Anm. angegebenen Gründen nicht denken. —

Es sind überhaupt unter den uns näher bekannten Männern der apostolischen Zeit nur drei, welche mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als Vf. des Hebrbriefes angesehen werden können: Barnabas, Silvanus und Apollos.

Was zunächst Barnabas betrifft, so kann man zu Gunsten der Annahme, daß er unsern Brief geschrieben habe, die nordafrikanische Localtradition (Tertullian), welche freilich ihre Entstehung irgend einem Irrthum verdanken könnte, und, unter Voraussetzung der Unächtheit des Barnabasbriefes, die Unterschiebung dieses apokryphischen Machwerks geltend machen*). Für ihn spricht ferner Merkm. 1., Merkm. 2. (Act. 4, 36.)**), Merkm. 4. (vgl. Tertullian de pudic. c. 20), Merkm. 6. (vgl. Act. 13. 14 u. bes. 16, 1.), wobei zu beachten ist, daß das gespannte Verhältniß zwischen Paulus und Barnabas (Act. 15, 37 ff. vgl. Gal. 2, 13.), wie aus Col. 4, 10. bestimmt hervorgeht, schon geraume Zeit vor Abfassung unseres Briefes wieder aufgehört haben muß. Ferner kann wegen seiner kyprischen Abkunft (Act. 4, 36.) auch Merkm. 3. für ihn angeführt werden (Tholuck S. 74); das Gleiche gilt auch von Merkm. 7., sofern Barnabas vor seiner Abordnung nach Antiochien ein hervorragendes Glied der jerusalemischen Gemeinde war (Act. 4, 36 f. 11, 22—26.), und sofern er auch in seiner späteren Lebenszeit, über welche wir keine Nachrichten haben, wieder auf längere Zeit nach Jerusalem zurückgekehrt sein könnte. Merkm. 8. kann wenigstens nicht gegen Barnabas geltend gemacht werden, da — abgesehen von der unzuverlässigen Ueberlieferung, nach welcher er in Italien und

*) Denn wenn Barnabas der Vf. unseres Briefes wäre, so ließe es sich sehr leicht erklären, wie man dazu kam ihm einen ebenfalls gegen die Anhänglichkeit an den Buchstaben der mosaischen Satzungen polemisirenden und diese allegorisch deutenden Brief unterzuschieben.

**) Die Identität des in dieser Stelle erwähnten Joses Barnabas mit dem bekannten Barnabas ist von Wieseler a. a. O. S. 505 ff. Anm. ohne rechten Grund bezweifelt worden; für dieselbe spricht die Verwandtschaft des Barnabas mit dem Jerusalemiten Joh. Markus (Col. 4, 10.). —

Alexandrien wirksam gewesen sein soll — sein späteres Leben hinreichend Raum bietet, um einen Aufenthalt in Italien in demselben unterzubringen. Endlich kann auch Merkm. 5. für ihn angeführt werden, aber freilich nur in einer Beziehung, sofern wir nämlich aus Gal. 2, 13. und Act. 15, 36 ff. (vgl. Act. 11, 30. 12, 25.) folgern können, daß Barnabas in einem näheren Verhältnisse zu den Uraposteln stand, als Paulus. — — Was Bleek, I. S. 418 ff. gegen die Ansicht, daß Barnabas der Vf. des Hebrbriefes sei, geltend macht, können wir nicht für entscheidend halten. Seine levitische Abkunft wäre nur dann allenfalls eine Gegeninstanz, wenn bei dem Vf. unseres Briefes eine wirkliche Unbekanntschaft mit der Tempeleinrichtung vorausgesetzt werden müßte (vgl. S. 489 ff. Anm.). Und daß auf der Missionsreise, welche Barnabas mit Paulus machte, der letztere immer der Wortführer ist, das ist nicht in Mangel an Beredtsamkeit auf Seiten des Barnabas, sondern in dem Feuereifer des Apostels Paulus und in seiner viel bedeutenderen Persönlichkeit begründet. Denn der Beiname υἱὸς παρακλήσεως, welchen jener von den Aposteln erhielt (Act. 4, 36.), und die Stelle Act. 11, 23 f. bezeugen, daß er eine besondere Gabe des tröstenden, ermunternden und ermahnenden Zuspruchs besessen haben muß, und gewiß befähigt war einen solchen λόγος παρακλήσεως (Hebr. 13, 22.), wie er in unserem Briefe vorliegt, zu schreiben*). Dagegen scheint uns allerdings ein Bedenken die Möglichkeit, daß Barnabas unsern Brief geschrieben hat, sehr zweifelhaft zu machen; der Umstand nämlich, daß nach allem, was wir von Barnabas wissen und nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Apostels Paulus (Gal. 2, 9.) nicht die Juden-, sondern die Heidenmission als der besondere Lebensberuf des Barnabas anzusehen ist (vgl. Merkm. 5.). Man könnte dieses Bedenken nur dadurch beseitigen, daß man, gestützt auf das was Schneckenburger (a. a. O. S. 539 f.) über Act. 15, 37 ff. bemerkt

*) Zudem wäre eine geringere Fertigkeit in der mündlichen Rede mit einer größeren Fertigkeit rhetorisch nachdrucksvoll zu schreiben wohl vereinbar.

hat, annähme, Barnabas habe sich bald nach dem an dieser Stelle berichteten Vorfall mit Marcus (1 Petr. 5, 13.) auf das Gebiet des urapostolischen Judenchristenthums zurückgezogen und der Judenmission zugewandt, und sei erst später wieder, ebenso wie Marcus (Col. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11.), in näheren Verkehr mit den Paulinern und in eine vorübergehende Wirksamkeit auf dem Gebiete des Heidenchristenthums eingetreten, aber ohne den judenchristlichen Standpunkt wieder aufzugeben, und mit dem Plane sobald als möglich in die judenchristliche Metropole zurückzukehren. — Wir können aber immerhin wegen jenes Bedenkens der Annahme, daß Barnabas den Hebrbrief geschrieben habe, nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen*). —

2) Sehen wir nun zu, ob sich uns vielleicht die Annahme, daß Silas oder Silvanus der Vf. unseres Briefes ist, mehr empfiehlt. Für ihn sprechen jedenfalls die Merkmale 1. 4. und 6., wobei noch besonders bemerkt werden muß, daß wir aus den von Bleek, I. S. 408 angegebenen Gründen bei ihm eine ziemlich bedeutende Selbständigkeit in der Theilnahme an der Verkündigung des Evangeliums voraussetzen müssen. Ferner ist Silas höchst wahrscheinlich ein Hellenist; wenigstens macht dies seine Abordnung nach Antiochien und sein Bleiben daselbst (Act. 15, 22. 27. 34. 40.) wahrscheinlich (Merkm. 2.). — Nun scheint freilich Merkm. 5. gegen ihn in nicht geringerem Maaße zu sprechen, als gegen Barnabas, da Silas ja der treue Begleiter des Heidenapostels auf seiner zweiten Missionsreise ist. Doch läßt sich dieses Bedenken vielleicht in befriedigender Weise heben. Setzen wir einmal voraus, daß Silas die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigentlichen Beruf hielt, daß er aber zu jenen durch ihre prophetische Geistesrichtung (vgl. Act. 15, 32.) und durch die Nachwirkungen ihrer alexandrinischen

---

*) Im Allgemeinen ist über diese Annahme besonders Ullmann in den Studien und Kritiken, 1828, H. 2. S. 388 ff., Thiersch a. a. O. S. 188—202 und Wieseler a. a. O. S. 504—513 zu vergleichen.

Bildung über den nationalen Particularismus erhobenen Hellenisten gehörte, konnte er etwa in diesem Falle den Apostel Paulus nicht begleiten? und hatte dieser dann etwa nicht einen solchen Mitarbeiter in ihm gefunden, wie er ihn eben nöthig hatte? Auf seiner zweiten Missionsreise wendet sich der Apostel, nachdem er die früher begründeten Gemeinden besucht hat, mit der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums überall, wohin Silas ihn begleitet, zunächst nur an die Juden und Proselyten; so in Philippi (Act. 16, 13. 16.), so in Thessalonich (Act. 17, 2. 4.), so in Beroe (Act. 17, 10 ff.), so anfangs auch in Corinth (Act. 18, 4 ff.); und es wird uns ausdrücklich berichtet, daß dies ein Verfahren war, welches der Apostel einzuhalten gewohnt war (Act. 17, 2.) *), wie es denn auch dem der sich in die Verhältnisse hineinzuversetzen weiß nicht blos als ein natürliches, sondern auch als das zweckmäßigste, ja als das allein mögliche Verfahren erscheinen muß **). Während seines längeren Aufenthaltes in Corinth (Act. 18, 11.) muß nach Act. 18, 6. die Wirksamkeit des Apostels eine andere Richtung genommen haben. Wir sehen ihn freilich auch später das frühere Verfahren wieder beobachten (Act. 19, 8 ff. 28, 17 ff.). Aber doch wendet er sich seit jenem Aufenthalt in Corinth, den in Act. 18, 6. ausgesprochenen Entschluß wirklich ausführend, mit der Predigt des Evangeliums vorzugsweise an die Heiden. — Bis zu dem Zeitpunkte, wo jene Wendung in der urapostolischen Wirksamkeit Pauli eintrat, konnte also Silas, auch wenn er die Judenmission für seinen eigenthümlichen Beruf hielt, den Apostel als Mitarbeiter begleiten; und diesem mußte daran liegen gerade einen für die Arbeit an Israel besonders befähigten Mann unter seinen Gefährten zu haben. — Nun finden wir merkwürdigerweise gerade von jenem Aufenthalt in Corinth an (vgl. noch 2 Cor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1.)

---

*) Nur in Athen hält er dies Verfahren nicht ein; aber da ist auch Silas nicht bei ihm (Act. 17, 14. 18, 5.). —

**) Vgl. Rothe a. a. O. S. 143 f. —

Silas nie mehr unter den Begleitern und Mitarbeitern des Apostels. Diese bei der großen und erprobten Brauchbarkeit des Silas doppelt auffallende Thatsache*) erklärt sich, wenn wir annehmen, daß Silas, eben weil er die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hielt, sich einen andern Wirkungskreis suchte, sobald Paulus den Entschluß gefaßt hatte sich künftig nur noch oder doch vorwiegend den Heiden zuzuwenden**). Und diese Annahme gewinnt dadurch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß wir später Silas als Begleiter des Petrus, des Apostels der Beschneidung, in Babylon wiederfinden, von wo ihn Petrus, als Ueberbringer seines Briefes, an die Judenchristen in Kleinasien sendet (1 Petr. 5, 12.). Merkm. 5. und Merkm. 9. können also für Silas angeführt werden, und — worauf wir jedoch kein besonderes Gewicht legen — die Berührungen zwischen dem petrinischen Briefe und dem Hebrbriefe würden sich bei der Annahme, daß Silas der Vf. des letzteren ist, ganz einfach erklären. — Ferner spricht auch Merkm. 7. für ihn; denn bis zum Apostelconvent war er Mitglied der jerusalemischen Gemeinde, und zwar als ein ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς (Act. 15, 22.) und als ein προφήτης (Act. 15, 32.); und überdies ist es gewiß am wahrscheinlichsten, daß er in der Zwischenzeit zwischen seinem Aufenthalt in Corinth und dem in Babylon, aus welcher wir keine Nachricht über ihn haben, in seiner Heimathgemeinde, in Jerusalem, gelebt hat und von da aus mit Petrus nach Babylon gereist ist. Denn wenn er sich von Paulus trennte, um sich einen andern Wirkungskreis zu suchen, so lag es ihm gewiß am nächsten dahin zurückzukehren, wo er schon früher im Segen gearbeitet hatte. — Endlich ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß er, vielleicht mit Petrus, der ja in Rom den Märtyrertod erduldete, nach Italien reiste, und sich dort eine Zeit lang auf-

*) Vgl. Böhme, S. XLV. —

**) Auch im Falle der Entschluß des Apostels Act. 18, 6. nur auf seine fernere Wirksamkeit in Corinth zu beziehen wäre, blieben unsere obigen Bemerkungen mit geringer Modification in Geltung. —

hielt, aber mit dem Vorsatz sobald als möglich wieder nach Jerusalem zurückzukehren (Merkm. 8.). Zu einem mit den italienischen Christen noch nicht näher bekannten Vf. würde auch die, freilich ebensogut in andrer Weise erklärbare, allgemeine Grußbestellung (Hebr. 13, 24.) passen. — So bleibt nur Merkm. 3. übrig, welches wir allerdings bei Silas nicht nachweisen können; jedoch kann dasselbe, da wir keine von Silas herrührenden Schriften besitzen, aus welchen wir ersehen könnten, ob er ein alexandrinisch gebildeter Mann war, oder nicht, auch nicht gegen ihn angeführt werden. Daß wir ihm aber die Befähigung zutrauen dürfen einen Brief, wie der Hebrbrief ist, zu schreiben, zeigt schon die Stelle Act. 15, 32. — Man wird hiernach die Annahme, daß Silas den Hebrbrief geschrieben hat, als eine mögliche gelten lassen müssen, und ihr auch einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit als der Barnabashypothese zuschreiben dürfen*).

3) Die Ansicht, daß Apollos der Vf. unseres Briefes sei, ist namentlich von Bleek und Tholuck so gut begründet worden**), daß wir nur ganz wenig über dieselbe zu sagen haben. Es ist keine Frage, daß alle aus dem Charakter der Lehre und der Darstellungsweise des Hebrbriefes zu entnehmenden Merkmale, welche zur Ermittlung des Vf's dienen können, unter allen uns bekannten Männern der apostolischen Zeit am sichersten und am vollständigsten bei Apollos nachgewiesen werden können; so Merkm. 1. 2. 3. (Act. 18, 24—28.); Merk. 4. 5. (Act. 18, 26. 28.); Merkm. 6. (1 Cor. 16, 12. Tit. 3, 13. vgl. 1 Cor. 1—4); überhaupt paßt die in der angeführten Stelle der Apostelgeschichte gegebene Charakteristik Apollos vortrefflich auf den Vf. unseres Briefes. Dagegen sind wir nicht im Stande die durch Merkm. 7. und 8. bezeichneten äußeren Verhältnisse, in welchen der Vf. des Hebr-

*) Vgl. Mynster in seinen „kleinen theol. Schriften," 1825. S. 91 ff. und Stud. und Krit. 1829, H. 2. S. 341 ff. und Böhme, S. XL—XLVIII u. LXXIII f., welche jedoch beide diese Ansicht im Zusammenhang mit einer unhaltbaren Hypothese über die Empfänger unseres Briefes vertheidigt haben. —

**) Vgl. Bleek, I. S. 423—430; Tholuck, S. 92—95. —

briefes gelebt haben muß, in dem Leben des Apollos nachzuweisen. Freilich läßt sich, da wir über sein späteres Leben gar Nichts wissen, die Möglichkeit nicht leugnen, daß er zwischen a. 64—66 in Italien sich aufhielt, und damals auch schon in nähere Verbindung mit der jerusalemischen Gemeinde getreten war; für letzteres kann man auch einige Wahrscheinlichkeitsgründe geltend machen*). Aber wirklich wahrscheinlich können wir es nicht finden, daß Apollos je in einem solchen Verhältniß zu der jerusalemischen Gemeinde gestanden haben soll, wie es unser ganzer Brief und namentlich die Stelle Hebr. 13, 19. voraussetzt. Wir wagen es darum auch nicht der Apolloshypothese vor der Silashypothese entschieden den Vorzug zu geben; denn da gerade jene die äußeren Lebensverhältnisse betreffenden Merkmale viel eher auf Silas, als auf Apollos hinweisen, während bei Merkm. 3. in Betreff des ersteren nur ein non liquet ausgesprochen werden kann, so glauben wir für beide Ansichten denselben Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen zu dürfen. —

Ueber blose Vermuthungen, wenn es auch mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen sind, werden wir übrigens nie hinaus kommen. Denn wer will die Möglichkeit leugnen, daß wir, wenn uns über den Lebensgang und die Geisteseigenthümlichkeit z. B. des Judas Barsabas, der Act. 15, 22. 27. 32. neben Silas als Prophet und ἀνὴρ ἡγούμενος in der jerusalemischen Gemeinde genannt ist, oder des in Tit. 3, 13. neben Apollos erwähnten Zenas, der den Beinamen νομικός führt, etwas Näheres bekannt wäre, mit demselben Grade von Wahrscheinlichkeit einen von diesen Männern für den Vf. unseres Briefes halten könnten, mit welchem wir nach den uns gegebenen Nachrichten an Silas oder Apollos zu denken veranlaßt sind**)? Darum wird man von dem wirklichen Vf. unseres Briefes immer sagen müssen, was Origenes von dem Concipienten sagt: *Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.* —

*) Vgl. Tholuck, S. 93 ff.
**) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 446. —

Register.

Hebr. I.

V. 1—4. S. 39 f.
V. 1. S. 81—84. 88—92.
ἐπ' ἐσχ. τ. ἡμ. τ. S. 73 f. 78 f. 205 ff.
ἐλάλησεν S. 62. 214.
ἐν υἱῷ S. 273. 275. 276 f.
V. 2. 3. S. 275. 277. 290 ff. 337.
V. 2. ὃν ἔθ. κλ. π. S. 295 ff. 415.
δι' οὗ u. s. w. S. 293 f. 300 f. 409. 414.
καί S. 298 f.
V. 3. S. 336 ff.
ἀπαυγ. τ. δοξ. S. 278 ff. 300. 408 f. 412 ff.
χαρ. τ. ὑποστ. αὐτ. S. 284 f. 300. 414.
δοξ. u. ὑποστ. S. 51 f.
φέρων — αὐτοῦ S. 294 f. 409 f.
partt. praes. S. 356.
καθαρισμὸν — ποιησ. S. 561 ff. 571.
ἐκάθισεν — ὑψηλ. S. 350 ff.
τ. μεγαλωσ. S. 53.
ἐν ὑψηλ. S. 348.
V. 4. S. 304. 356.
γενόμενος S. 336.
κεκληρ. S. 274 f.
ὄνομα S. 274 A.
V. 5—14. S. 303—307.
V. 5. S. 179 ff.
ἐγὼ — σε S. 287 f.
V. 6. S. 188 f.
ὅταν — οἰκουμ. S. 617.
τ. πρωτότ. S. 292 f. 410. 412. 416 f.
V. 7. S. 54. 656 f.
V. 8. 9. S. 179 ff.
ὁ θεός S. 285 f.
V. 9. S. 357.
V. 10—12. S. 188 f. 294.
V. 11. 12. S. 299. 340.
V. 13. S. 179 ff.
ἕως S. 352.
V. 14. λειτ. πνευμ. S. 54.
σωτηρίαν S. 793 f.

Hebr. II.

Zum ganzen Cap. S. 40. 358—374
V. 1. διὰ τοῦτο S. 358 f.
V. 2. ὁ δι' ἀγγ. λαλ. λογ. S. 85. 247 f.
βέβαιος S. 81 f.
V. 3. 4. S. 85 f. 87 A.
V. 4. S. 52.
πνευμ. — θελ. S. 723.
V. 5—18. S. 368—374 A.
V. 5. S. 359 f. 656 f.
V. 6. διεμαρτ. — λεγ. S. 174 f.
V. 6—8. S. 361 f. 187 f.
V. 8. ἐν γὰρ — ἀνυποτ. S. 362.
νῦν — ὑποτετ. S. 355 f. 362 f.
V. 9. S. 363 ff. 333 ff. A.
βραχυ — ἠλαττ. S. 333 f.
διὰ τ. παθ. τ. θαν. S. 357.
δόξῃ — ἐστεφ. S. 351.
χάρ. θεοῦ S. 537.
ὑπὲρ παντός S. 602 ff.
V. 10. S. 365.
δι' ὃν u. s. w. S. 52.
πολλ. — ἀγαγ. S. 581 f.
πολλούς S. 603.
υἱούς S. 737.
τ. ἀρχηγ. τ. σ. αὐτ. S. 613.
διὰ παθ. τελ. S. 340 ff. 328.

V. 11—18. S. 365—368.
V. 11. ὁ ἁγ. κ. οἱ ἁγ. S. 577 ff.
V. 12. S. 183 ff.
V. 13. S. 185 f.
V. 14. ἐπεὶ — τ. αὐτῶν S. 313 ff.
μετέσχεν S. 343 f.
ἵνα — διάβολον S. 556 ff. 565. 654 f. A.
V. 15. S. 559 f. 684.
τούτ. ὅσοι S. 602.
V. 16. S. 313 A.
ἐπιλαμβ. S. 612.
σπερμ. Ἀβρ. S. 169 ff. 214 f. 233.
V. 17. ὅθεν — ὁμοιωθ. S. 315. 442 ff.
ἵνα — ἀρχιερ. S. 330 f. 471 f. 480.
πιστός S. 442 A.
τοῦ λαοῦ S. 169 ff.
V. 18. ἐν ᾧ — δύναται S. 319 f. 442 ff.
βοηθῆσαι S. 612.

Hebr. III.

V. 1. κλήσ. — μέτοχ. S. 692 f.
τὸν ἀπόστ. κ. ἀρχ. τ. ὁμολ. ἡμ. S. 427 f.
ἀρχιερ. S. 439.
V. 2—6. S. 308—312.
V. 2. τῷ ποιήσ. αὐτ. S. 286 f.
V. 3. 4. S. 87 f.
V. 4. S. 52.
V. 6. ἐάνπερ u. s. w. S. 754 f.
τ. παῤῥησ. S. 738 f.
κ. τ. καυχ. τ. ἐλπ. S. 748.
μέχρι τέλους S. 796 f.
V. 7. καθ. λέγ. — ἅγ. S. 176.
V. 7—11. S. 189 ff.
V. 9. τεσσερ. ἔτη S. 618.
V. 12. καρδ. — ἀπιστ. S. 699.
ἀποστ. — ζῶντος S. 155.
V. 13. ἵνα — ἁμαρτ. S. 698 f.
V. 14. S. 754.
μέτοχοι — γεγόν. S. 718 f.
V. 17—19. S. 699 f.

Hebr. IV.

V. 1—10. S. 798—808. 813—818.
V. 1. 2. S. 138 ff.
V. 2. μὴ συγκεκρ. — ἀκούσ. S. 696 f.
V. 6 ff. S. 66.
V. 8. 9. S. 189 ff.
V. 12. S. 62—66. 214. 249 ff.
ψυχ. κ. πνεύμ. S. 671 ff.
V. 13. S. 66 A.
V. 14. οὖν S. 41 A.
ἀρχ. μέγ. S. 440.
διεληλ. τ. οὐρ. S. 349 f.
τ. οὐραν. S. 512 A.
V. 15. S. 441 ff.
μὴ δυνάμ. — ἡμ. S. 330. 346.
πεπειρ. — ὁμοιότ. S. 317 ff.
χωρὶς ἁμαρτ. S. 322 f.
V. 16. S. 740.
μετὰ παῤῥησ. S. 739 f.

Hebr. V.

V. 1. 2. S. 432 ff.
γάρ S. 41 A.
V. 3. S. 434.
V. 4. S. 435.
V. 5—10. S. 444—449.
V. 5. 6. S. 179 ff.
V. 7. S. 316 f.
ἐν τ. ἡμ. τ. σαρκ. αὐτ. S. 334 f.
ἀπὸ τ. εὐλ. S. 327.
V. 8. S. 328 f.
καίπερ — υἱός S. 272 f.
V. 9. καὶ τελειωθ. S. 343 f.
V. 9. 10. S. 479.
πᾶσιν — αὐτῷ S. 603.
αἴτ. σωτηρ. αἰων. S. 613.
V. 11 — VI, 20. S. 482.
V. 11—14. S. 776—781.
V. 11. δυσερμην. S. 137 A.
V. 12. S. 31 f. A.
V. 13. ἄπειρ. λόγ. δικ. S. 733 f.

Hebr. VI.

V. 1—3. S. 781—785.
V. 1. μεταν. ἀπ. νεκρ. ἔργ. S. 694.
κ. πίστ. ἐπ. θ. S. 695 f.
V. 2. βαπτ. — χειρῶν S. 723 ff.
V. 4—8. S. 764—775. 819 ff.
V. 4. 5. S. 726 ff.
μετόχ. — ἁγ. S. 722 f.
V. 6. ἀνακαιν. εἰς μεταν. S. 694 f.
V. 7. 8. S. 55.

V. 9. S. 686.
V. 10. S. 686 ff.
οὐ γὰρ — θεός S. 55.
V. 12. κ. μακροθ. S. 755.
V. 13. 14. S. 104 A.
V. 17. 18. S. 56. 104 A. 179.
V. 17. τοῖς — ἐπαγγ. S. 791 f.
τ. βουλ. αὐτ. S. 536 A.
V. 18—20. S. 749—753.
V. 19. 20. S. 514 f. 516 A. 517. 746.
V. 20. κατὰ — αἰῶνα S. 479.

Hebr. VII.

Zum ganzen Cap. S. 195—204. 259 ff.
V. 1—3. S. 450—452.
V. 2. βασ. δικ. S. 734 f.
βασ. εἰρ. S. 736.
V. 3. μήτε ἀρχ. u. s. w. S. 289 f. 338 f.
V. 4—10. S. 452—455.
V. 5. S. 435 f.
V. 8. μαρτ. ὅτι ζῇ S. 199 A. 201 mit A.
V. 10. S. 677 f. 679 f.
V. 11—25. S. 455 f.
V. 11—19. S. 148 ff.
V. 11. S. 438.
τελείωσις S. 586.
ὁλ. γ. — νενομοθ. S. 70 f. 484.
V. 12. S. 71. 484.
V. 13. 14. S. 456. 484 f.
V. 15—17. S. 456 ff. 485 f.
V. 16. κατὰ — σαρκ. S. 436.
κατὰ — ἀκαταλ. S. 338 f.
V. 18. 19. S. 486.
V. 18. προαγ. S. 438.
διὰ τὸ — ἀνωφ. S. 436 f.
V. 19. οὐδὲν — νόμος S. 586.
ἐπεισαγ. — θεῷ S. 592. 751.
V. 20—22. S. 458 f. 486 f. 110.
V. 23—25. S. 459 f.
V. 23. S. 437.
V. 25. ὅθεν S. 614.
σώζειν εἰς τ. παντ. S. 612 f.
δι᾽ αὐτοῦ S. 611.
πάντοτε — αὐτῶν S. 609 ff.
V. 26—28. S. 460—464.
V. 26. ὅσιος — ἁμαρτ. S. 323 f.
τ. ἁμαρτολῶν S. 681.
ὑψηλ. τ. οὐρ. γεν. S. 349 f.
V. 27. ὥσπερ οἱ ἀρχ. S. 437 f.
ἑαυτ. ἀνενεγκ. S. 520 f.
V. 28. ἀνθρ . . . ἔχ. ἀσθ. S. 437.
υἱὸν — τετελ. S. 328. 344 f.

Hebr. VIII.

V. 1. S. 464 ff.
κεφαλ. — λεγ. S. 481 f.
ἐν τ. οὐρ. S. 348.
V. 2. S. 504. 509—518.
V. 3. 4. S. 473. 504 ff.
V. 3. ὅθεν — προσεν. S. 473 f. 534 f.
V. 4. S. 471. 477 ff.
ἐπὶ γῆς S. 514.
V. 5. ὑποδ. — ἐπουρ. S. 491 f.
τῶν ἐπουρ. S. 510 A.
πάντα S. 491.
κατὰ τ. τύπ. S. 491 u. II. H. S. VIII.
V. 6. S. 99. 110.
ὅσῳ — νενομοθ. S. 507 f.
V. 7—12. S. 99—104.
V. 13. S. 145 ff.

Hebr. IX.

V. 1. εἶχεν S. 147.
δικ. λατρ. S. 492. 497.
τό τε ἅγ. κοσμ. S. 489.
V. 4. S. 489 f. A. u. II. H. S. VII f.
V. 5. περὶ — μέρος S. 491.
V. 6. 7. S. 492 f. 491 A.
V. 8. 9. S. 493—497. 147.
V. 9. S. 501.
εἰς τ. καιρ. τ. ἐνεστ. S. 494 A.
κατὰ — λατρ. S. 585 f. 675 f.
V. 10. S. 495 ff. 150 f.
καιρ. διορθ. S. 72. 76 f. 110.
V. 11. 12. S. 521—525.
διὰ — κτίσεως S. 511 ff.
V. 12. Χρ. — ἀγαθ. S. 600 f.
διὰ τ. ἰδ. αἷμ. S. 541.
εἰσῆλθ. — ἅγ. S. 347 f.
αἰων. — εὑράμ. S. 541 f. 565.
V. 13—24. S. 549 f. A.
V. 13. ἁγ. — καθαρ. S. 499. 573. 576.
V. 14. ὃς — θεῷ S. 525—529. 520 f.
διὰ πνεύμ. αἰων. S. 338 f. 525 f. A.
καθαρ. — ἔργ. S. 567 ff.
τὴν συνειδ. S. 675 f.
θ. ζῶντι S. 52.

V. 15—20. S. 593—600.
V. 15. εἰς — παραβ. S. 541 f. 565. 602. 605.
οἱ κεκλ. S. 692 f.
V. 18 ff. S. 500.
V. 22. S. 500 f. 563 f.
V. 23. S. 542 ff.
τὰ μ. — οὐρ. S. 491.
τ. ἐν τ. οὐρ. S. 510 A.
καθαρίζ. S. 563 f.
V. 24. ἀντίτ. τ. ἀληθ. S. 491 f. 511.
νῦν — ἡμῶν S. 608 ff.
V. 25—28. S. 549—553.
V. 25. S. 474 f.
ἐν αἵμ. ἀλλοτρ. S. 503.
V. 26. S. 475.
ἔδει — κόσμου S. 544.
ἐπὶ συντ. τ. αἰων. S. 74 f.
εἰς ἀθέτ. ἁμ. S. 572.
V. 28. ἅπ. προσεν. S. 475.
εἰς τ. π. ἀνεν. ἁμ. S. 544 ff.
πολλῶν S. 603.
ὀφθήσεται — σωτηρ. S. 618 ff. 616 f.

Hebr. X.

V. 1—4. S. 501—504. 554.
V. 1. σκίαν — πραγμ. S. 499.
τελειῶσαι S. 586 f.
V. 2. 3. S. 566 f.
V. 3 f. S. 135 f. 230. 256 ff.
ἀφαιρ. ἁμ. S. 571.
V. 5—10. S. 537 ff. 151 f. 554.
V. 5. εἰσερχ. εἰς τ. κόσμ. S. 289.
V. 5—7. (das Citat) S. 186 f.
V. 10. ἡγιασμ. ἐσμέν S. 572 ff. 576.
διὰ — Χριστοῦ S. 475 f.
V. 11—14. S. 353 f. 554 f.
V. 11. S. 498 A. 501.
περιελ. ἁμ. S. 571.
V. 12. εἰς τ. διην. — θεοῦ S. 352.
V. 13. S. 352. 355. 399.
V. 14. τετελείωκεν S. 580 ff.
τοὺς ἁγιαζ. S. 577 f.
V. 15—18. S. 152 f. 555.
V. 19—23. S. 740 ff.
V. 19. 20. S. 588 ff.
V. 21. S. 608.
V. 22. 23. S. 744 f.
ἐν πληροφ. τ. πίστ. S. 716.
ἐῤῥαντ. — πονηρᾶς S. 719 ff.
καὶ λελ. — καθ. S. 724 f.
κατεχ. — ἀκλινῆ S. 754 f.
V. 25. βλέπετε — ἡμέρ. S. 617 f. 620.
V. 26. ἑκουσ. ἁμ. ἡμ. S. 605. 766 f.
μετὰ — τ. ἀληθ. S. 727.
V. 26—31. S. 774 f.
V. 29. S. 769 f.
ἐν ᾧ ἡγιάσθη S. 572 ff. 576 f.
τὸ πν. τ. χάρ. S. 56.
V. 32—34. S. 28.
V. 35. ἥτις — μισθαποδ. S. 689.
V. 36. ὑπομονῆς S. 756 f.
V. 37. 38. S. 179. 617 f.
V. 38. S. 764.
V. 38. 39. S. 621. 732 f.

Hebr. XI.

V. 1. S. 700—710. 810 ff. 826 ff.
V. 3. S. 57 ff. 53 f. 711 f.
V. 4. δι᾽ ἧς — δίκαιος S. 730 f.
V. 6. καὶ τοῖς — μισθ. γίν. S. 689 f. 712.
V. 7. κ. τ. κ. πιστ. δικ. ἐγέν. κληρ. S. 731 f. 836 f.
V. 10—16. S. 193 ff. 253 ff.
V. 26. S. 141 ff.
τὸν ὀνειδ. τ. Χ. S. 763.
εἰς τ. μισθαποδ. S. 690.
V. 27. τὸν ἀόρ. ὡς ὁρ. S. 706.
V. 35. κρείττονος S. 617 A.
V. 40. S. 582 ff.

Hebr. XII.

V. 1. τοσοῦτ. — μαρτ. S. 757 f.
εὐπερίστ. ἁμ. S. 682.
V. 2. 3. S. 325 f.
τὸν τ. π. ἀρχ. κ. τελ. S. 326. 330. 345.
ὃς ἀντὶ u. s. w. S. 357.
V. 5—11. S. 758—763.
V. 8. νόθοι — υἱοί S. 737 f.
V. 9. τῆς σαρκ. ἡμ. πατ. } τ. πατρ. τ. πνευμ. } S. 678 ff.
V. 10. εἰς τ. — αὐτοῦ S. 786 f.
V. 12. 13. S. 789.
V. 14. οὗ χωρ. — κυρ. S. 795.

V. 15. S. 156 A.
ἀπὸ τ. χαρ. τ. ϑ. S. 56.
ῥίζ. πικρ. S. 155.
ἐνοχλ. — πολλοί S. 789.
V. 16. S. 768. 770.
πόρνος S. 155 f.
V. 17. S. 770 ff.
V. 18—24. S. 113—126. 95.
V. 22. Ἱερ. ἐπουρ. S. 252 ff.
V. 23. τ. πρωτοτ. S. 738.
κ. πνεύμ. δικ. τετ. S. 585.
V. 24. κ. αἷμ. ῥαντ. S. 719 ff.
V. 25. S. 92—98. 239.
partt. praes. S. 67.
V. 26—29. S. 127—131. 622.
V. 26. S. 179.
V. 29. S. 60.

Hebr. XIII.

V. 8. S. 347. 615.
V. 9—14. S. 158—168.
V. 9. S. 229.
V. 11. 12. S. 134. 498 A. u. II. H. S. VII.
ἵνα ἁγιάσῃ u. s. w. S. 572 ff.
V. 15. 16. S. 742.
δι᾽ αὐτοῦ S. 611.
V. 18. πειϑόμεϑα u. s. w. S. 677.
V. 19. S. 25 f. A. 29 f.
V. 20. ὁ ϑ. τ. εἰρ. S. 56 f.
ὁ ἀναγ. ἐκ νεκρ. S. 347.
τ. ποιμ. — μέγ. S. 614 f.
ἐν αἷμ. — αἰων. S. 601.
V. 21. διὰ I. X. S. 614.
ᾧ ἡ δ. — αἰων. S. 286.
V. 23. S. 25 f. A.
V. 24. S. 32 A.

Matth.

V, 17—19. S. 217 ff.
XIX, 17. S 383.

Marcus.

X, 18. S. 383.

Lucas.

XVI, 17. S. 217 ff.
XVIII, 19. S. 383.
XXIV, 44 ff. S. 220 f.

Johannes.

I, 3. S. 403 A.
I, 14. S. 406 A.

Röm.

III, 25. S. 633 f.

I. Cor.

X, 11. S. 208 f.

II. Cor.

IV, 4. S. 386.

Gal.

III, 15 ff. S. 641 A.
IV, 21—25. S. 234 f.

Ephes.

V, 2. S. 634.

Col.

I, 15. S. 387.
I, 16. 17. S. 394 f.

I. Joh.

I, 7. S. 648.
III, 5. S. 647.

BS 3777 .R55	Riehm Der lehrbegriff des hebräerbriefes. 300185
NOV 27 1957 / DEC 11 1957	M. Takahashi 836 Wilson Ave.
APR 28 1959 / NOV 2[illegible] 1959	[illegible] S 302